STUDIEN UND MATERIALIEN
ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

Herausgegeben von Heinz Heimsoeth, Dieter Henrich
und Giorgio Tonelli

Band 7

MARTIAL GUEROULT

Spinoza I

1969

GEORG OLMS VERLAGSBUCHHANDLUNG HILDESHEIM

MARTIAL GUEROULT

SPINOZA

I

DIEU

(Éthique, I)

1969
GEORG OLMS VERLAGSBUCHHANDLUNG HILDESHEIM

Hergestellt in Zusammenarbeit mit dem
Verlag Aubier, Editions Montaigne, Paris
Best. - Nr. 5101 924

Mentis... oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes.

Ethique, V, *Prop. 23, Scolie.*

INTRODUCTION

§ I. — Dans le ciel de la philosophie, Spinoza n'a cessé de briller d'un éclat singulier. Ce n'est pas seulement parce que, voyant, selon le mot de Gœthe, Dieu dans la nature et la nature en Dieu, il a incité — et fourni une caution métaphysique — à ces effusions romantiques pour la nature auxquelles lui-même est demeuré étranger. Ce n'est pas tant, non plus, parce qu'il incarne la spéculation pure et qu'il exprime avec force les deux traits fondamentaux de l'homme occidental : la soif de comprendre et l'amour de la liberté. C'est surtout parce qu'avec lui le désir mystique s'assouvit dans sa plénitude par le simple épanouissement de la raison. Satisfaisant par elle seule à la double exigence de l'intelligence et du cœur, la raison promeut, et le savoir absolu, qui pour l'essentiel fait de l'homme l'égal de Dieu quant à la connaissance, et la religion absolue, qui unit l'homme à Dieu dans le plus lucide des amours. Paradoxalement, la rationalité, qui ruine le surnaturel au profit d'un naturalisme intégral, comble ici la religiosité, — au delà des enseignements diversement obscurs des religions positives, — par une mystique sans mystère fondée sur la double transparence de l'homme pour lui-même et de Dieu pour l'homme.

§ II. — Le *rationalisme absolu* est ce qui distingue Spinoza des trois autres grands du rationalisme classique. Ceux-ci, loin d'exorciser radicalement la qualité occulte, se contentent de la refouler, si bien que, une marge variable d'obscurité subsistant en Dieu et dans les choses, le mystère cerne la raison ou lui demeure sous-jacent.

Chez Descartes, Dieu est sans doute l'objet de la plus claire et de la plus distincte des idées, mais cette idée nous le fait connaître comme incompréhensible. Nous touchons l'infini, nous ne le comprenons pas. Cette incompréhensibilité éclate dans la toute-puissance, qui, élevée au-dessus de notre raison, frappe celle-ci d'une précarité de principe et ne lui laisse d'autre valeur que celle dont l'a investie

un décret arbitraire. De Dieu, le mystère se répand dans les choses. Fait pour connaître le fini, notre entendement, incapable de décider si elles sont finies ou infinies, se trouve réduit à la prudente affirmation de l'indéfini. Enfin, dans le soubassement de notre être, notre nature psycho-physique met en évidence l'incompréhensibilité d'une union substantielle entre deux substances incompatibles. La toute-puissance incompréhensible de Dieu se manifeste ici dans un effet singulier, et la raison est contrainte de se limiter elle-même pour reconnaître dans cette sphère la primauté du sentiment. Ainsi, en haut, en bas, et même au centre, notre raison reste partout confrontée au mystère.

Chez Malebranche, la raison paraît étendre son empire à l'infini. Elle est Dieu même, et détermine l'ordre auquel sa toute-puissance est soumise. Mais cette puissance, dont l'opération nous échappe, reste en elle-même inconnaissable : « Le Dieu tout-puissant qui fait tout en toutes choses est le Dieu caché, inconnu, invisible » [1]. Tout au plus, pouvons-nous en construire une représentation extrinsèque à partir de ses effets. Si, quittant les hauteurs du divin, nous descendons au niveau des créatures, nous voyons, certes, que l'incompréhensible mystère cartésien de l'union substantielle de l'Ame et du Corps y est dissipé, et qu'il fait place à la notion intelligible d'une corrélation réglée entre les modalités respectives de l'une et de l'autre. En revanche, l'incompréhensible se retrouve au fond de l'Ame, dont l'idée claire et distincte nous demeure inaccessible, et que le sentiment seul nous permet de saisir.

Chez Leibniz enfin, si, par le principe d'universelle intelligibilité, le rationalisme semble porté à son extrême, la toute-puissance de Dieu, bien que son *modus operandi* nous soit accessible, demeure en elle-même incompréhensible [2] et nous n'avons quasiment de rien une connaissance adéquate, car l'infini est partout et notre capacité d'analyse est finie. Il est vrai que l'analyse n'a pas à être complète ; qu'il suffit, au moyen d'un algorithme bien réglé, de parvenir à des formules génératrices : la connaissance symbolique, toujours possible, nous dispense de la connaissance intuitive, qui ne l'est presque jamais. Mais, comme le soulignent assez ces épithètes : pensée aveugle, pensée sourde [3], etc., les choses ne font par là que *s'exprimer* en nous sans y être *vues*. Ne s'y investissant jamais pleinement, n'y étant qu'obliquement réfractées, elles nous échappent quant à leur être même. Bref, notre esprit peut bien parvenir à une stricte traduction

1. Malebranche, *Prémotion physique,* § 10 (O. C.), XVI, p. 45 ; *Méditations chrétiennes,* II, §§ 18, 19, *ibid.,* X, p. 25.
2. Leibniz, *Discours de Métaphysique,* § XIV ; *Théodicée,* §§ 230, 233.
3. « Surdum est, quod effabile non est », Hobbes, *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae,* 1660, dans *Op. Lat.,* London, 1839, IV, p. 13.

du réel, il ne pourra jamais réussir à en contempler le texte original. Ainsi, malgré le principe d'universelle intelligibilité, l'impossibilité de transformer la connaissance claire et distincte en connaissance adéquate impose une sévère restriction au pouvoir de la raison humaine. Rien d'étonnant alors à ce que le contact intime avec les choses ait été finalement recherché ailleurs, dans la profondeur des perceptions obscures, par où s'établit comme une communication souterraine avec l'ensemble de la nature, et que, à côté de la *Verstandsphilosophie*, le leibnizianisme ait pu frayer la voie en Allemagne à la *Gefühlsphilosophie,* à l'*Innigkeit.*

Chez Spinoza, au contraire, notre intelligence accède au savoir absolu, car l'entendement pur est, quant à sa nature, le même en l'homme et en Dieu. L'infini, avec les êtres finis qui en découlent, étant, quant à sa nature, totalement investi en nous, n'est plus réduit à n'être que symboliquement connaissable. De ce chef, immédiatement donné en chaque âme, il y est intuitivement perceptible dans une idée adéquate, et la parole de saint Augustin : « Plus est en moi » prenant une signification absolue, il me suffit de rentrer dans mon intérieur pour saisir dans leur essence et dans leur cause Dieu, les choses et moi-même. L'incompréhensible et la qualité occulte sont alors radicalement expulsés de tout : de Dieu, dont l'essence, pouvant être génétiquement construite comme une figure géométrique, nous est aussi transparente que l'essence de celle-ci [4] ; dont la puissance, identique à l'essence, nous est entièrement révélée dès lors que nous connaissons cette essence ; de l'essence de l'âme, dont nous possédons, tout autant que de celle du corps, une idée adéquate, c'est-à-dire totale et génétique ; de l'union de l'âme et du corps, entièrement explicable par sa cause prochaine et objet d'une idée claire et distincte. Sans doute ignorons-nous les attributs divins autres que l'Etendue et la Pensée ; mais, outre que cette ignorance est une vérité de raison démontrable *a priori* à partir de la nature de l'âme et de l'incommensurabilité des attributs entre eux, elle ne réintroduit nulle incompréhensibilité dans la nature de Dieu. En effet, l'idée de la substance infiniment infinie, enveloppant en elle absolument toutes les choses, permet de donner d'elles une déduction universelle, grâce à laquelle tout mystère est *a priori* banni de celles mêmes que nous ignorons ; car nous savons *a priori* que, dans les attributs inconnus et les modes qu'ils produisent, tout se passe de la même façon, selon la même nécessité et selon les mêmes lois, que dans les attributs connus. Sans doute, enfin, sommes-nous voués à une connaissance inadéquate des existences singulières ; mais outre que c'est là encore

4. « Ad quaestionem tuam, an de Deo tam claram, quam de triangulo habeam ideam, respondeo affirmando », *Epist. LXVI Hugoni Boxel,* Geb., IV, p. 261, l. 7-8, Ap., III, p. 309.

une vérité de raison démontrable *a priori*, nous n'en sommes nullement empêchés de connaître adéquatement l'essence des choses, ni, par conséquent, d'identifier dans cette mesure notre science à la Science de Dieu[5].

En affirmant la totale intelligibilité pour l'homme de l'essence de Dieu et des choses, Spinoza a parfaitement conscience de s'opposer à Descartes. Dans la préface des *Principia philosophiae cartesianae*, par la voix de Louis Meyer, il refuse de s'associer à cette affirmation du cartésianisme que « telle ou telle chose est au-dessus de l'humaine compréhension ». Il estime, au contraire, que les plus difficiles questions de la métaphysique peuvent être résolues, à la condition qu'on y emploie une méthode expédiente, qui ne saurait être précisément celle de Descartes[6]. Cette déclaration devait frapper les contemporains. Deux ans après, en octobre 1665, Oldenburg écrivait à Spinoza : « Vous avez, il m'en souvient, donné à entendre quelque part qu'il était possible aux hommes de connaître et d'expliquer clairement beaucoup d'entre les choses que Descartes déclarait passer notre compréhension, et même des choses bien plus hautes et plus subtiles. Pourquoi hésiter, mon ami, que craignez-vous ? Allez de l'avant, mettez-vous à l'œuvre et menez à bien une tâche si grande, vous verrez tout le chœur des philosophes vous entourer ! »[7]

Le rationalisme absolu, imposant la totale intelligibilité de Dieu, clef de la totale intelligibilité des choses, est donc pour le spinozisme le premier article de foi. Par lui seulement, l'âme, purgée des multiples « superstitions » dont la notion d'un Dieu incompréhensible est le suprême « asile »[8], accomplit cette union parfaite de Dieu et de l'homme qui conditionne son salut. En conséquence, toute interprétation de l'ensemble ou du détail de l'*Ethique* qui réintroduit plus ou moins quelque incompréhensibilité en Dieu et dans les choses est trahison de la doctrine.

§ III. — Cette intelligibilité totale enveloppe, comme sa condition, une série de thèses fondamentales : que, par l'idée adéquate, Dieu et l'homme connaissent la nature des choses telle qu'elle est en soi ; que les attributs constituent l'être même de la substance, laquelle n'est pas au delà d'eux ; que nous connaissons tels qu'ils sont en soi ceux d'entre eux qui nous sont connus ; que Dieu n'est pas un entendement créateur ; que l'entendement divin et l'entendement humain, qui en est une partie, sont le même effet de Dieu et sont

5. *De int. emendatione*, Ap., I, § 57, pp. 272-273, Geb., II, pp. 36-37.
6. *Princ. phil. cart.*, Préface de L. Meyer, Ap., I, p. 301, Geb., I, p. 132, l. 25 sqq.
7. *Lettre XXXI*, Ap., III, pp. 235-236, Geb., IV p. 168, l. 3-8.
8. « *Asylum ignorantiae* », *Ethique*, I, *Appendice*, Geb., II, p. 81, l. 11, Ap., p. 111.

de nature identique ; que la substance est indivisible ; que la nature du tout s'investit entièrement dans la partie ; que la cause et l'effet, commensurables en un sens, ne le sont pas en un autre ; que la partie est de toute façon commensurable au tout ; que la connaissance vraie, c'est-à-dire adéquate, procède du tout aux parties ; qu'elle est déduction génétique, intuitive ; que son opération est immédiatement saisie dans la géométrie génétique ; que cette géométrie est le modèle de toute connaissance vraie et, en conséquence, de toute vraie métaphysique ; qu'en revanche, la métaphysique démontre que la connaissance *more geometrico* fonde seule la connaissance vraie ; que par là elle commande et justifie la méthode requise pour la philosophie (inspirée à cet égard par Hobbes plutôt que par Descartes) ; qu'aucune connaissance vraie ne pouvant se réaliser hors d'une déduction de type géométrique, toute tentative de comprendre l'*Ethique* en la dépouillant de sa forme revient à vouloir accéder à la vérité par la négation du procès qui la rend possible, etc.

Chacune de ces thèses, tout autant que leur étroite connexion, fait l'objet d'une démonstration rigoureuse. Cependant, par préjugé, ou faute d'une lecture attentive, beaucoup d'entre elles ont été contestées ou ignorées, et leur interdépendance méconnue. Or, il suffit d'en écarter une pour que s'effondre la doctrine de la parfaite intelligibilité de Dieu. Si, par exemple, Dieu et l'homme ne connaissent pas la nature des choses telle qu'elle est en soi, ou si l'entendement de l'homme, sans commune mesure avec l'entendement de Dieu qui la connaît, en est incapable, si les attributs ne sont que des façons de connaître la substance relatives à notre entendement [9], ou des formes de la substance infiniment infinie qui ne la font pas saisir en elle-même, etc., Dieu, dans toutes ces hypothèses, est nécessairement incompréhensible. Il est impossible alors de nous unir à lui par la connaissance. Plus que jamais, il redevient « l'*asylum ignorantiae* », et le spinozisme est renversé.

Pour échapper d'emblée aux erreurs les plus graves et les plus répandues de la critique, pour se retrouver dans le labyrinthe de ses interprétations contradictoires, — à supposer qu'on veuille perdre son temps à s'y risquer, — l'affirmation spinoziste, primordiale, de la totale intelligibilité des choses, spécialement de l'absolue compréhensibilité de Dieu, offre le plus sûr des fils d'Ariane.

9. En accord avec la *Préface* des *Principia*, Spinoza, dans une *Lettre à Oldenburg* de l'été 1661, reproche entre autres à Descartes et à Bacon de s'être égarés trop loin « de la connaissance de la cause première », mais à Bacon spécialement d'avoir conçu que l'entendement humain, forgeant de toutes choses ses idées conformément à sa propre nature (*ex analogia suae naturae*), et non conformément à l'univers (*ex analogia universi*), déformait les choses à la manière d'un miroir réfléchissant inégalement les rayons lumineux, Ap., III, p. 114, Geb., IV, p. 8.

§ IV. — Le peu qu'on vient de lire dispense pour le moment de longues discussions sur la méthode de l'*Ethique*, puisque cette méthode, conditionnant la métaphysique et conditionnée par elle, ne peut se justifier qu'une fois celle-ci achevée. L'indissociabilité absolue de la philosophie et de la déduction *more geometrico* qui l'accomplit s'établira avec évidence au cours du livre II, lorsque sera déduite la nature de la connaissance adéquate. Mais, si cette indissociabilité est effective, la structure de la pensée et celle de la méthode ne faisant qu'un, il est clair que l'unique voie légitime pour entrer dans la doctrine est de s'associer au processus démonstratif qui seul, selon elle, peut produire la vérité ; car, puisque « *les démonstrations sont les yeux de l'Ame* »[10], qui les négligerait en les tenant pour subsidiaires, littéralement, crèverait les yeux de son intelligence et s'interdirait à jamais d'apercevoir la lumière du vrai.

On suivra donc l'auteur dans la marche génétique de ses pensées, selon l'ordre déductif imposé à elles par les exigences intimes de la raison. De même que Descartes, avec les *Méditations*, Spinoza, avec l'*Ethique*, offre cet avantage de renfermer toute sa philosophie en une œuvre fondamentale. Analyser cette œuvre dans son détail, selon ses articulations propres, Livre par Livre et Proposition par Proposition, en dégager la structure, sans négliger, bien entendu, ni les tâtonnements, ni les évolutions préliminaires, ni les rapprochements qui s'imposent avec les écrits antérieurs et avec les philosophes dont l'auteur a pu s'inspirer, telle est la tâche à laquelle nous avons décidé de nous restreindre ; tâche assujettissante et austère sans doute, mais qui, contraignant à la rigueur et à la précision, prévient ces vues cavalières qui, dans l'éloignement du texte, risquent de laisser toute licence aux interprétations gratuites.

***

§ V. — Spinoza a mis près de quinze ans (de 1661 à 1675) pour composer l'*Ethique*. Durant cette longue période, l'œuvre, comme nous l'apprennent ses *Lettres*, n'a cessé de se transformer, se présentant successivement comme un Traité en trois, en quatre, puis en cinq parties[11] ; en même temps, la doctrine ne cessait d'accuser tou-

10. « Les yeux de l'Ame, par lesquels elle voit et observe les choses, sont les démonstrations elles-mêmes », *Ethique,* V, *Prop. 23, Scolie,* Ap., p. 628, Geb., II, p. 296, l. 6-7.

11. Dans sa *Lettre XXVIII* (*à Bowmeister*), de juin 1665, Spinoza annonce à son correspondant l'envoi d'un morceau de la troisième partie de sa philosophie, en précisant : « ce que je vous enverrai va environ jusqu'à la *Proposition 80* », Ap., III, pp. 230-231. Comme la troisième partie, dans l'édition définitive, ne comporte que cinquante-neuf propositions, on peut présumer

jours plus vivement son originalité à l'égard de Maïmonide et de Descartes, tout en se constituant selon « l'ordre prolixe de la géométrie »[12]. Cette « prolixité » géométrique, étant condition de la connaissance adéquate, ne fait qu'un avec le développement doctrinal, car elle opère une genèse intégrale des concepts grâce à quoi s'instaure, pour chaque chose considérée, la vision de toutes ses raisons à l'intérieur de sa seule idée. Ramassant toutes les raisons de la chose dans son idée pour aboutir à une intuition de ce qui la fonde intérieurement, cette déduction n'est rien d'autre que la *réflexion* par laquelle l'Ame prend une conscience explicite de l'idée adéquate suprême qui, comme raison de toute idée, réside éternellement en elle. L'aphorisme « tout est dans tout » prend ainsi la plus littérale et la plus précise des significations, la partie étant aperçue dans le tout qui l'explique en tant que ce tout est lui-même aperçu dans cette partie et renfermé intégralement en elle comme sa raison totale. On conçoit que la réalisation de cette gigantesque entreprise d'interaction universelle des concepts à l'intérieur d'une intuition unique ait pu absorber toute la vie du philosophe.

Telle qu'elle se présente à nous, l'*Ethique,* qui n'est probablement pas encore tout à fait achevée, comprend cinq parties, au demeurant de dimensions très inégales : la première : *De Deo,* compte 36 *Propositions* ; la seconde : *De Natura et Origine Mentis,* 49 ; la cinquième :

que, après avoir été encore accrue, elle a été divisée ultérieurement en deux et qu'à cette époque l'ouvrage ne comportait que quatre Parties, la troisième et la quatrième Parties n'en faisant qu'une. D'autre part, dans la *Préface* de la *cinquième Partie* de l'Ethique actuelle, Spinoza déclare : « Je passe enfin à la deuxième Partie de l'Ethique. » Il y a là trace d'une organisation encore plus ancienne. On doit en inférer que primitivement les Livres III et IV constituaient la première Partie de l'Ethique proprement dite, le problème éthico-religieux n'apparaissant en effet qu'avec le troisième Livre, et conjecturer un premier état de l'ouvrage qui aurait compris :

Une *Introduction* embrassant la matière des Parties I et II : *De Deo, de Natura et Origine Mentis,* Dieu et l'Ame, ou *Métaphysique* ; une *Première Partie* (III et IV), *Servitude de l'Ame,* ou *Psychologie* : problème des affections et de leur puissance ; et une *Seconde Partie* (V), *Liberté de l'Ame* ou *Ethique* : problème de la libération à l'égard des passions. On observe, toutefois, que la première Partie, consacrée alors à la Psychologie, implique déjà une référence au problème éthico-religieux, dans la mesure où la naissance des affections, due à la finitude de l'Ame, entraîne originellement son esclavage. La division ultérieure de cette Partie en deux, l'une traitant de l'origine des affections selon une méthode adaptée à leur réalité naturelle, l'autre traitant de la servitude à l'égard des passions, offre l'avantage de mieux distinguer entre le problème psychologique et le problème éthique. Toutefois, on verra en son temps que cette distinction n'est jamais parfaite. Enfin, si tant de traces de formes antérieures subsistent dans le texte, — et l'on aura, chemin faisant, l'occasion d'en relever d'autres, — c'est qu'une mort prématurée n'a pas laissé à son auteur le loisir de le parfaire.

12. « Prolixo nostro Geometrico ordine », IV, *Prop. 18, Scolie,* Ap., p. 458, Geb., II, p. 222, l. 14-15. Cf. *infra,* chap. Ier, § VIII *bis,* pp. 35-37.

De Libertate Humana, 42 ; en revanche, la troisième : *De Origine et Natura Affectionis,* en compte 59, et la quatrième : *De Servitudine Humana,* 69. Comme cette dernière partie réunit deux sujets différents, quoique connexes : la servitude de l'Homme, et la vie sous la conduite de la Raison, ou vie droite, il n'est pas téméraire de conjecturer que, s'il avait vécu plus longtemps, Spinoza, pour mieux équilibrer son ouvrage, eût pu la diviser encore en deux ; vraisemblablement aussi eût-il donné plus d'ampleur à la cinquième partie qui, avec une concision parfois hermétique, déduit la théorie capitale de la Béatitude, aboutissement suprême de la doctrine.

Les deux premiers tomes de cet ouvrage, traitant de *Dieu* et de *l'Ame,* procèdent à l'analyse critique des Livres I et II. Embrassant la Métaphysique, la Physique, et la Théorie de la connaissance, ils ne concernent que les fondements de l'*Ethique* proprement dite, laquelle est comprise dans les trois autres Livres et fera l'objet d'un troisième tome.

Que trois forts volumes soient à peine suffisants pour expliquer un ouvrage si court, c'est là un témoignage de sa densité et de sa difficulté. A un tel ouvrage s'applique à merveille cette remarque empruntée par Kant à l'abbé Terrasson : « L'abbé Terrasson dit bien que si l'on mesure la longueur d'un livre, non d'après le nombre des pages, mais d'après le temps nécessaire pour le comprendre, il en est beaucoup dont on pourrait dire qu'*ils seraient beaucoup plus courts s'ils n'étaient pas si courts* » [13].

13. Kant, *Krit. der reinen Vernunft,* Préface de 1781, Ak. B, IV, p. 12.

PREMIÈRE PARTIE

L'ESSENCE DE DIEU

CHAPITRE PREMIER

ARTICULATION DU LIVRE I. — LES DÉFINITIONS

§ I. — Le livre I de l'*Ethique,* qui déduit Dieu, comporte, après l'énoncé des *Définitions* et des *Axiomes,* trois parties :

1. La première (*Propositions 1* à *15*), consacrée à la *construction de l'essence de Dieu,* se divise en deux sections :

a. Déduction des éléments de l'essence de Dieu, à savoir des substances à un seul attribut (*Propositions 1* à *8*).

b. Construction de l'essence de Dieu par l'intégration des substances à un seul attribut en une substance constituée d'une infinité d'attributs, existant par soi, indivisible et unique (*Propositions 9* à *15*).

2. La seconde, consacrée à la *déduction de la puissance de Dieu* (*Propositions 16 à 29*), se divise également en deux sections :

a. Déduction de Dieu comme cause ou Nature Naturante (*Propositions 16* à *20*).

b. Déduction de Dieu comme effet ou Nature Naturée (*Propositions 21* à *29*).

3. La troisième déduit Dieu comme *identité de son essence et de sa puissance,* et la nécessité subséquente tant de ses effets que du mode de leur production (*Propositions 30* à *36*). Point culminant du livre, d'une part, elle détruit définitivement le libre arbitre en établissant de toutes manières la nécessité de l'action divine ; d'autre part, elle le prive de son « asile » suprême, en mettant radicalement fin à l'incompréhensibilité de Dieu [1].

1. Par ce tableau d'ensemble, nous répondons, comme nous essayerons de le faire encore dans la suite, à la préoccupation que Kant exprime dans la fin du passage dont nous avons cité p. 16 et n. 1 la première partie : « ... *Bien des livres auraient été plus clairs s'ils n'avaient pas voulu être si clairs.* Car, si les moyens employés pour produire la clarté sont utiles dans les *parties,*

*
* *

§ II. — Le livre commence, sans préambule, par une liste de *Définitions* et une liste d'*Axiomes.* Cette ouverture abrupte a pu paraître déconcertante [2]. Cependant, elle n'a rien que de naturel, car elle est commandée par la méthode.

Si, en effet, celle-ci procède à la façon des géomètres, elle doit partir, comme le note la Préface des *Principia philosophiae cartesianae* [3], « de choses préalablement certaines », c'est-à-dire de « notions fondamentales... telles que celles qui, sous le nom de Définitions, de Postulats et d'Axiomes, sont d'un si fréquent usage parmi les mathématiciens » [4].

Les Définitions, est-il précisé plus loin, sont « des explications très courtes de termes ou de noms, par où sont désignés les objets dont il sera traité ; tandis que les Postulats et les Axiomes, ou Notions communes de l'esprit, sont des énoncés si clairs et si distincts que nul, pour peu qu'il ait compris les mots, ne peut leur refuser son assentiment » [5].

Du premier de ces textes, on conclura que les Définitions commandant la philosophie sont des *Définitions de choses,* car elles portent sur des objets, et elles sont tenues — tout autant que les axiomes et les postulats — pour des notions « préalablement certaines », c'est-à-dire indubitablement vraies.

Du second de ces textes, on pourra conclure qu'elles sont des *Définitions de mots,* car elles se contentent d'expliquer les *noms* par quoi l'on *convient* de désigner telle ou telle chose, et leur énoncé n'entraîne pas, comme celui des Axiomes, notre assentiment nécessaire.

Considérons maintenant les Définitions mêmes de l'*Ethique.* Si l'on s'en tient à leur formulation : « J'entends par (*Per... intelligo*) », ou « On dit que (*Dicitur*)... », on sera tenté de n'y voir que des Définitions de mots, nous faisant connaître, non la chose telle qu'elle est en soi, mais seulement ce que nous voulons signifier quand nous employons tel ou tel terme. On stipulerait ainsi une convention verbale ; on n'affirmerait pas une vérité. Par exemple, si je dis :

ils sont souvent nuisibles dans l'*ensemble,* en ne permettant pas au lecteur d'embrasser cet ensemble assez vite, et en recouvrant de leurs brillantes couleurs l'articulation et la structure (*Gliederbau*) du système, lesquelles permettent, plus que tout le reste, de nous prononcer sur son unité et sur sa pertinence », Kant, *op. cit.,* pp. 12-13.

2. Cf. *infra,* p. 31, note 43.
3. Rédigée par Louis Meyer, revue, corrigée et approuvée par Spinoza.
4. *Principia phil. cart.,* Préface, Ap., I, p. 292, Geb., I, p. 128.
5. *Ibid.,* Ap., I, p. 293, Geb., I, p. 128.

« J'entends par substance ce qui se compose d'un attribut unique », la définition sera valable [6], car j'explique seulement ce que j'ai l'intention de signifier quand j'articule le mot de *substance*, et je ne me prononce en rien sur la vérité de ce que je conçois. Il en va de même lorsque je dis : « J'entends par Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée d'une infinité d'attributs, etc. », j'explique seulement alors ce que j'entends par le mot de Dieu, sans préjuger de la vérité de ce que j'exprime.

Si, au contraire, je viens à déclarer : « Chaque substance n'a qu'un seul attribut, ou « Dieu est un être absolument infini, c'est-à-dire, etc. », j'affirme la vérité de ce que j'énonce et je transforme une Définition nominale en une Définition de chose. Mais, de ce fait, cette Définition doit être vraie, et se muer aussitôt en une Proposition, car, si j'affirme une vérité, — à moins qu'elle ne soit certaine par soi à la façon d'un axiome, — il me faut la démontrer [7]. Une telle démonstration, en ce qui concerne la Définition de Dieu, intervient avec les *Propositions 9, 10, 11* du Livre I. Mais, puisque la Définition cesse d'en être une et se transforme en Proposition dès qu'elle affirme une vérité, n'est-ce pas que, comme Définition, elle est étrangère au vrai et au faux, et que, par conséquent, elle est purement nominale ?

Cependant, une telle conclusion ne peut être maintenue, et la formule des Définitions ne doit pas nous abuser sur leur nature. Les Définitions, en effet, ce sont bien des vérités, puisque par elles nous posons « des choses préalablement connues avec certitude comme un fondement solide sur lequel pourra s'édifier plus tard tout l'édifice de la connaissance humaine » [8] ; c'est parce qu'elles sont des vérités qu'on peut les utiliser pour démontrer des vérités (par exemple dans les *Propositions 1, 2,* etc.). Or, si elles sont des vérités, elles ne peuvent se réduire à des définitions de mots, et doivent être *en même temps* des définitions de choses. Ainsi, d'une part, elles expliquent ce que nous concevons à l'occasion de tel mot : en ce sens, ce sont des définitions nominales ; d'autre part, elles *décrivent* ce que les choses sont en soi : en ce sens, ce sont des définitions de choses ou des définitions vraies. Elles sont donc à la fois *Définitions de mots* et *Définitions de choses.*

C'est ce qu'illustre la Géométrie. Si, par exemple, je dis « j'entends par cercle une figure produite par une droite dont une extrémité est fixe et l'autre mobile », j'explique ce que j'entends par le mot cercle : c'est là une définition nominale ; et en même temps je décris ce qu'est la vraie nature du cercle : c'est là une définition de chose. Or, il est évident qu'une définition complète doit être à la fois l'une et l'autre.

6. *Lettre IX, à S. de Vries,* Ap., III, p. 143, Geb., IV, p. 44.
7. Cf. *ibid.,* Ap., III, pp. 141-143, Geb., IV, p. 44, l. 12-13.
8. *Principia phil. cart.,* Préface, Ap., I, p. 292, Geb., I, p. 128.

En effet, puisque seul est vrai ce que l'entendement conçoit de la chose, la définition se doit de l'indiquer. Puisque le malentendu sur les noms fait que souvent nous croyons parler d'une chose alors que nous parlons d'une autre, elle se doit de préciser le terme qui désigne la chose. Par cette double fonction, elle assure à la fois la vue correcte des choses, c'est-à-dire leur perception par la pensée pure, et l'accord des hommes dans la désignation de ce qu'ils voient. Ainsi sont éliminées *ab ovo* les deux causes de la fausseté : 1° la substitution de l'idée confuse (imaginative) à l'idée claire et distincte (intellectuelle) ; 2° la mauvaise application des mots à des choses effectivement vues par l'entendement, source de la plupart des contradictions et des erreurs — le principe étant que la pensée pure ne se trompe jamais [9].

Mais n'a-t-on pas dit aussi que la Définition n'implique pas la vérité de son énoncé, et que, si elle y prétend, elle se mue en une Proposition et doit être démontrée ? Sans doute, mais il peut advenir qu'une Définition énonce un concept certain par lui-même, c'est-à-dire une vérité s'attestant comme telle sans preuve. Elle n'est pas alors une Proposition, puisqu'elle ne requiert pas de démonstration ; elle n'est pas non plus un axiome, puisqu'elle porte sur des choses et non sur des vérités éternelles ; elle est donc bien une Définition, et une Définition de chose, puisqu'elle pose la vérité de son objet. Tel est précisément le cas des Définitions de l'*Ethique,* qui sont toutes instituées comme des *nota per se.* Reste enfin cette objection que la Définition de Dieu, à tout le moins, ne saurait être un *notum per se,* puisqu'elle doit être ultérieurement démontrée à la manière d'une Proposition. Mais cette difficulté s'évanouit quand on observe que, si toutes ces Définitions ne sont pas en fait universellement reçues, elles sont en droit universellement recevables. Si certaines d'entre elles (comme celle de Dieu) requièrent une preuve, c'est seulement pour celui qui, aveuglé par l'imagination, n'aperçoit pas la lumière de l'entendement qui révèle leur vérité. Aussi seraient-elles toutes, sans démonstrations, effectivement tenues pour vraies, « si les hommes étaient attentifs à la nature de la substance » [10].

9. Cf. *Ethique,* II, *Scolie* de la *Prop. 47,* Ap., pp. 228-229, Geb., II, pp. 128-129.

10. Cf. *Ethique,* I, *Scolie* de la *Prop. 8,* Ap., p. 33, Geb., II, p. 50, l. 2-4. Cf. *infra,* chap. II, § 1, pp. 85-86. Pour Aristote (*An. post.,* II, c. 3, 90 *b*), il est absurde de prétendre que ce qui est connaissable par démonstration l'est par définition et réciproquement, car c'est supposer que ce qui n'est connaissable que par démonstration peut l'être sans démonstration. Si Spinoza croit cependant pouvoir l'affirmer, c'est qu'il distingue ici deux points de vue : *en soi* et *pour l'homme* (φύσει, ἡμῖν) dirait Aristote, ce qui est en soi connaissable sans démonstration la requiert quand il s'agit de l'homme obnubilé par l'imagination. Mais, d'autre part, Aristote, en approfondissant la distinction entre la définition nominale et la définition réelle, admet que cette dernière enveloppe une quasi-démonstration de l'essence (οἷον ἀπόδειξις τοῦ τί ἐστι). Tel est le cas, par exemple, quand on définit le tonnerre :

§ III. — De ce qui précède, il résulte que toute Définition n'est valable que sous deux conditions : 1° la dénomination correcte de la chose qu'elle signifie ; 2° la concevabilité de ce qu'elle exprime.

Quant au premier point, il est nécessaire d'employer les mots dans le sens où ils sont toujours pris, à moins de préciser que l'on déroge à ce sens et la façon dont on y déroge.

Quant au second, il faut distinguer deux cas :

1. Les Définitions portant sur des notions qui, n'étant que *de simples modes de notre pensée sans correspondants hors de nous* [11], ne sont pas des idées, et n'ont pas à représenter adéquatement un objet extérieur, c'est-à-dire à être *vraies* ; par exemple, lorsque je conçois un projet, le plan d'une maison ou d'une œuvre quelconque [12], la concevabilité requise, en l'espèce, est purement subjective, elle concerne seulement la non-contradiction interne de notre pensée, la possibilité pour notre conception de s'achever dans notre esprit [13].

2. Les Définitions portant sur des notions qui sont des *idées,* c'est-à-dire des représentations de choses extérieures à nous, et qui ne sont pas de simples modes de pensée sans correspondants extérieurs. Il est évident que ces Définitions sont vraies, ou *doivent être vraies,* c'est-à-dire *doivent convenir avec leur idéat.* La concevabilité, alors, ne concerne plus simplement la cohérence intérieure de nos pensées, mais la possibilité intrinsèque de la chose représentée. La Définition doit envelopper cette possibilité, que l'on pourrait appeler *possibilité réelle* ; tout ce qui est réellement possible étant nécessairement vrai [14].

Pour illustrer sa pensée, Spinoza emprunte à Borelli l'exemple que celui-ci donne d'une mauvaise définition : celle de la figure comme un espace renfermé entre deux droites [15]. Une telle définition est inconcevable, à moins d'entendre par droite ce que tout le monde

« le bruit du feu s'éteignant dans les nuages » et qu'on démontre qu'il est causé par le bruit du feu s'éteignant dans les nuages (*Anal. post.,* II , c. 10, 94 *a* 3 sqq.). Cette remarque vaut pour Spinoza, en ce qui concerne, par exemple, la définition de Dieu comme substance constituée d'une infinité d'attributs et la démonstration établissant que Dieu s'explique par l'union d'une infinité d'attributs dans la substance (construction de Dieu).

11. Sur ces notions, cf. *Cogit. Met.,* I, chap. Ier, et chap. III, § 4, Ap., I, pp. 428-434, 440. Cf. à la fin de ce volume l'*Appendice n° 1* et l'*Appendice n° 9.*

12. *Lettre IX, à S. de Vries,* Ap., III, p. 142, Geb., IV, pp. 42-43.

13. Cf. *infra, Appendice n° 1,* § I, p. 413-414, la note 2, sur un texte du *De intell. emend.,* qui contredit au texte de la *Lettre IX* et aux *Cogit. Met.*

14. Cf. *Lettre IX,* Ap., III, pp. 142-143, Geb., IV, pp. 42-43.

15. *Ibid.* Cf. Giovanni Alfonso Borellus, *Euclides restitutus,* sive prisca geometriae elementa, brevius et facilius contexta, in quibus praecipue proportionum theoriae nova firmiorique methodo promoventur, Pise, 1658, *Procemium, Axioma XIII,* pp. 15, 17.

entend par courbe [16]. Exemple complexe, car il réunit deux cas : celui de la dénomination et celui de la concevabilité réelle. Il est clair que le défaut de la Définition vient ici en premier lieu d'une mauvaise dénomination, car celui qui la professe ne la conçoit que pour ce qu'il a dans son esprit des idées de choses autres que celles que désignent ordinairement les mots dont il se sert. C'est pourquoi elle est excellente à ses yeux et absurde aux yeux de ceux à qui il la propose. Bref, elle est recevable par lui du fait qu'il pense, non ce qu'il dit, mais autre chose. C'est là le principe de l'erreur en mathématique [17]. Mais, s'il se met en devoir de donner aux mots leur signification habituelle, et d'entendre par droite ce que tout le monde entend par là, il lui sera impossible de concevoir la chose, en l'espèce de la construire, et il sera contraint d'avouer que, en fait, il ne conçoit rien du tout [18]. Ainsi, la définition est mauvaise parce que la structure essentielle qu'elle attribue à la chose est en elle-même inconcevable ; et, de ce fait, elle est fausse, puisqu'elle n'est pas et ne peut pas être conforme à la nature de son objet. Enfin, cette inconcevabilité réelle entraîne l'inconcevabilité subjective, c'est-à-dire l'impossibilité pour notre esprit d'achever son concept. D'où l'on voit que toute définition, qu'il s'agisse d'idées, ou de notions qui ne sont pas des idées, doit être concevable et que, d'une façon générale, « une mauvaise définition est celle qui ne se conçoit pas » [19]. Mais, lorsqu'il s'agit d'une idée, c'est-à-dire d'une notion représentant une chose à laquelle elle doit être conforme, la définition ne sera bonne que si elle est *vraie,* c'est-à-dire que si elle nous révèle la possibilité ou concevabilité intrinsèque, en d'autres termes, la structure essentielle de la chose que l'idée représente [20].

16. *Lettre IX,* Ap., III, p. 142, Geb., IV, p. 44, l. 4-9.

17. « Quand quelqu'un dit que les lignes menées du centre du cercle à la circonférence sont inégales, certes, il entend par cercle autre chose que ne font les mathématiciens. De même, quand les hommes commettent une erreur dans un calcul, ils ont dans l'esprit d'autres nombres que ceux qu'ils ont sur le papier. C'est pourquoi, si l'on a égard à l'esprit [c'est-à-dire à la Pensée], ils ne commettent pas d'erreur », *Eth.,* II, *Scolie* de la *Prop. 47,* Ap., p. 228, Geb., II, p. 128, l. 25 sqq.

18. Comme exemples d'idées réellement inconcevables, on peut citer, entre autres, les idées du décaèdre régulier, du plus grand de tous les nombres, du plus rapide de tous les mouvements, etc. ; bref, toutes ces notions que Leibniz dénoncera comme des pseudo-idées.

19. *Lettre IX, à S. de Vries,* Ap., III, p. 142, Geb., IV, p. 44, l. 1-2.

20. Aussi Spinoza estime-t-il que Borelli, auquel de Vries s'est référé (cf. *Lettre VIII,* Ap., III, p. 138, Geb., IV, p. 39), « a tout confondu ». En effet, il appelle vraie une définition concevable, tout en affirmant qu'elle n'est pas bonne si la structure qu'elle expose (*ratio structurae*) est inconnue ou douteuse — c'est-à-dire, si l'on ne sait pas, ou si l'on doute que cette structure constitue effectivement la nature de la chose hors de nous (cf. Borelli, *procemium, Axioma XIII,* p. 17, cf. *Lettre VIII, de de Vries à Spinoza,* Ap., III, p. 139, Geb., IV, pp. 39-40). Or, pour Spinoza, s'il y a des définitions qui sont bonnes sans être vraies, à savoir les définitions de notions

D'autre part, il est loisible de donner aux mots un sens différent de celui qu'ils ont d'habitude, pourvu qu'on l'indique et qu'on le leur laisse partout où on les emploie. Bref, peu importe les symboles pourvu qu'une fois fixés, leur signification conventionnelle ne varie plus. Par exemple, si l'on entend par droite ce que tout le monde entend par courbe, il faut désormais refuser la dénomination de rectilignes à toutes les espèces de droites ou de figures construites avec des droites. Et, pour prendre un exemple tiré de la philosophie spinoziste elle-même, si je dis « j'entends par substance ce qui se compose d'un attribut unique, la définition sera valable pourvu qu'ensuite les êtres composés de plusieurs attributs soient toujours désignés par un autre nom que celui de substance » [21].

§ III *bis*. — Toute idée expliquant la structure réellement concevable d'une chose est une idée claire et distincte. Une telle idée, étant nécessairement conforme à la chose, est une idée vraie. D'où l'axiome : « Toute définition, étant une idée claire et distincte, est vraie » [22]. Mais, d'autre part, l'entendement pur est la puissance du vrai [23]. En conséquence, tout ce qu'il produit spontanément est toujours une idée claire et distincte, c'est-à-dire vraie. Nous comprenons donc qu'il soit libre d'inventer toutes les définitions qu'il veut, et que, cependant, elles soient toutes vraies, c'est-à-dire conformes aux choses. Il les produit tout aussi librement et indépendamment des choses extérieures

qui ne sont pas des idées, en revanche, il ne peut y avoir de définitions vraies qui ne soient pas bonnes. Enfin, une définition qui exprimerait une structure inconnue ou douteuse ne saurait être vraie ; et si cette structure est intrinsèquement concevable, elle ne saurait être ni inconnue, ni douteuse. Borelli a donc bien « tout confondu ».

21. *Lettre IX*, Ap., III, *ibid.*, Geb., IV, p. 44, l. 12 sqq. Comp. avec Pascal pour qui les définitions de la géométrie n'étant que des définitions de nom « sont très libres et ne sont jamais sujettes à être contredites ; car il n'y a rien de plus permis que de donner à une chose qu'on a clairement désignée un nom tel qu'on voudra, il faut seulement prendre garde qu'on n'abuse de la liberté qu'on a d'imposer les noms, en donnant le même à deux choses différentes » (*De l'esprit géométrique*, Sect. 1). Dunin Borkowski (*Spinoza*, t. IV, p. 487), citant ce texte, ajoute que Spinoza a tiré toute sa théorie des Définitions de la *Logique de Port Royal*, en particulier du chap. XII de la 1re partie. C'est là une conclusion qui semble excessive, bien que ce livre figure dans la bibliothèque personnelle du philosophe. La théorie de Spinoza est beaucoup plus complexe : pour lui, les définitions géométriques comportent *à la fois* une définition de mot et une définition de chose (celle de l'essence). De plus, la distinction entre définition de mot et définition de chose n'est pas le fait de la *Logique de Port Royal*, car on la trouve partout depuis Aristote, qui paraît avoir été le premier à l'avoir énoncée clairement, dans les *Seconds Analytiques*, II, c. 10, 93*b*, 28 sqq.

22. *Lettre IV, à Oldenburg*, Ap., III, p. 119, Geb., IV, p. 13, l. 12-13.

23. « Il appartient à la nature de la pensée de former des idées vraies », *De int. emend.*, Ap., III, § 61, p. 275, Geb., I, p. 38. Cf., § 41, pp. 257-258, Geb., I, pp. 26-27.

que l'entendement de Dieu, selon la conception de certains [24], produisait ses idées avant qu'il eût créé les choses [25] ; et, de ce fait, tout le contenu de connaissance renfermé dans ses idées (ou dans ses définitions) vient de lui-même et non du dehors. Cette libre invention n'a rien à voir avec celle de l'imagination, car, à la différence de celle-ci, elle est soumise à des lois qui règlent du dedans sa spontanéité et qui sont précisément les lois de la concevabilité réelle. C'est pourquoi il est nécessaire de purifier l'entendement pour éviter de le confondre avec l'imagination et de prendre les fantômes de celle-ci pour les définitions de celui-là.

Toutefois, n'étant réelle que quant à sa possibilité interne, laquelle s'exprime dans sa concevabilité *a priori* par l'entendement, et dans les limites de cette concevabilité, la chose ainsi définie ne saurait être une chose singulière existant en acte dans la durée, mais une nature étrangère à l'existence et au temps. Si, effectivement, il y a une telle chose dont la réalité soit entièrement constituée par ce que l'entendement peut en concevoir *a priori,* il est bien évident que sa définition vraie ne sera rien d'autre que sa *définition concevable.* Or, qu'il y ait des choses de cette sorte, la Géométrie l'atteste. Tels sont le carré, le triangle, le cercle, etc. Il suffit que l'entendement puisse concevoir le cercle comme une figure décrite par le mouvement d'une droite dont une extrémité est fixe et l'autre mobile pour qu'il affirme aussitôt la réalité du cercle, en saisisse authentiquement la cause ou raison, en donne la définition vraie, quand bien même jamais aucun cercle ne se produirait de la sorte dans la Nature [26].

Cette chose que, en vertu de sa définition possible, l'entendement conçoit *a priori* comme *réelle,* c'est l'*essence.* D'où la règle : « Pour qu'une définition puisse être considérée comme parfaite, elle devra expliquer l'essence intime de la chose » [27]. Et, puisque l'essence de la chose n'est rien d'autre que sa structure immanente conçue par l'entendement, et nullement la cause qui la fait exister dans la Nature, il est bien évident qu'aucune expérience n'en saurait procurer la définition : « L'expérience ne nous enseigne pas l'essence des choses » [28].

24. Que Spinoza récuse.

25. *De int. emend.,* Ap., I, § 41, pp. 257-258, Geb., II, p. 27, l. 3-20.

26. *De int. emend.,* Ap., I, § 52, p. 270, Geb., II, p. 35, l. 12-16 ; voir aussi l'exemple de la sphère, § 41, Ap., I, pp. 258 sqq., Geb., II, p. 27, l. 3-20. Comp. avec Hobbes, *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae,* 1660, Dial. II, dans : *Op. lat.,* Londres, 1639, IV, p. 87. Cf. plus bas, t. II, ch. XVII, §§ XI, XII.

27. « Definitio ut dicatur perfecta, debebit intimam essentiam rei explicare », *De int. emend.,* Geb., II, p. 34, l. 29-30, Ap., I, § 51, p. 269. « Nullam definitionem alicujus rei dare possumus quin simul ejus essentiam explicemus », *Cogit. Met.,* I, chap. II, Geb., I, p. 239, l. 25-26, Ap., I, p. 438. *Eth.,* I, *Scolie 2* de la *Prop. 8,* Ap., p. 34, Geb., II, p. 50, l. 20-23.

28. *Lettre X, à de Vries,* Ap., III, p. 144, Geb., IV, p. 47, l. 13.

Ainsi, les corps singuliers circulaires qui existent dans la Nature tiennent leurs existences, non de l'essence du cercle, mais d'une série infinie de causes singulières en acte qui sont irréductibles à la raison interne de cette essence et dont la totalité échappe à notre entendement. La raison de l'essence du cercle ne rend compte que de sa nature, nullement de ses multiples échantillons dans l'existence [29].

A partir de ces définitions réelles qu'il conçoit absolument *a priori,* l'entendement pourra poursuivre une série de déductions telles que, sans jamais avoir à se préoccuper de ce qui se passe hors de lui dans la Nature, il aboutira toujours à des connaissances vraies, c'est-à-dire conformes aux choses, ou, plus précisément, conformes à leurs essences. De même que la Géométrie est assurée de la vérité de ce qu'elle connaît en le déduisant de définitions génétiques formées absolument à partir d'un principe infini (la quantité), de même la Métaphysique sera assurée de la vérité de ce qu'elle affirme si elle le déduit de définitions génétiques formées absolument à partir d'un principe absolu, certain par soi, idée vraie, donnée absolument à notre esprit. Et, comme la Géométrie, elle n'aura, elle non plus, rien d'autre à considérer que l'enchaînement rigoureux des idées à l'intérieur de la Pensée [30].

§ IV. — Cependant, objectera-t-on, le réel n'est pas le même pour le géomètre et pour le métaphysicien. Le premier ne considère que des *Etres de Raison,* c'est-à-dire des essences de choses qui n'ont point d'existence séparée hors de notre esprit (comme le cercle, le triangle, etc.) ; le second considère les *Etres physiquement réels,* c'est-à-dire des essences de choses qui existent hors de nous, soit dans la durée, comme les âmes et les corps singuliers, soit éternellement, comme Dieu et ses attributs. Certes, l'opérations géométrique et l'opération métaphysique sont au fond les mêmes. Dans l'une comme dans l'autre, l'entendement, sans s'occuper de ce qui se produit dans la Nature hors de lui, unit selon leurs connexions nécessaires les idées qu'il forme spontanément. Il découvre par là une multitude d'autres idées qu'il affirme immédiatement comme vraies, puisqu'elles sont claires et distinctes. Toutefois, la Géométrie, qui s'occupe, non pas d'êtres physiquement réels, c'est-à-dire de substances ou de modes singuliers existant hors de nous, mais d'être abstraits n'ayant de réalité séparée que dans notre esprit, n'a pas besoin, pour obtenir le vrai, d'aller plus loin que la concevabilité de ses notions. Mais la Métaphysique, qui, elle, porte sur des êtres physiquement réels, peut-elle être certaine de saisir ceux-ci du seul fait qu'elle s'en forme des idées intrinsèquement concevables ?

29. *Ethique,* I, *Scolie 2* de la *Prop. 8,* Ap., pp. 35-36; *Lettre XXXIV, à Hudde,* 7 janvier 1666, Ap., III, pp. 245-246, Geb., IV, pp. 179-180.
30. Cf. *infra,* t. II, chap. XVII, §§ V-IX.

Le mettre en doute, c'est méconnaître une fois de plus la valeur de l'idée claire et distincte. La Métaphysique est, en effet, assurée de saisir ces êtres du moment que, ayant défini *a priori* les notions de certaines choses (*causa sui,* substance, etc.) qui, par leur concevabilité, sont réelles au même titre que des êtres mathématiques, elle découvre chemin faisant que l'une d'entre elles, à savoir la substance, a la propriété d'exister nécessairement, et doit, en conséquence, être investie aussi de la réalité physique. On voit aussitôt que tout ce qui dans la suite sera déduit de l'*idée* de la substance infinie, c'est-à-dire de l'*idée que Dieu a de lui-même,* laquelle n'est rien d'autre que son *entendement infini,* aura, non seulement la réalité convenant à toute idée géométrique, mais aussi cette réalité hors de nous sur laquelle porte la Métaphysique et que requièrent les *choses physiquement réelles.* Du même coup, les idées géométriques seront en un certain sens investies elles aussi d'une validité physique, en tant qu'il aura été démontré que les choses étendues singulières existant réellement hors de nous sont soumises nécessairement à ces règles de possibilité interne ou de concevabilité réelle qui conditionnent les objets de la Géométrie [31].

§ V. — Ce qui fonde un tel parallèle entre la Géométrie et la Métaphysique, c'est le fait que la révélation de l'Entendement comme puissance du vrai est apportée à l'homme précisément par la Géométrie. Dans la Géométrie, l'homme saisit en acte la production spontanée d'idées par sa pensée, et voit la vérité de ces idées s'imposer à lui du fait que, les produisant lui-même, il les saisit intérieurement dans leur genèse. Par là, en effet, elles renferment nécessairement en elles la connaissance de leur cause ou raison totale, et s'attestent comme nécessairement vraies. Bien mieux, seules des idées de cette sorte peuvent s'imposer comme vraies [32]. D'où il résulte que l'homme, n'ayant vu se produire de telles idées nulle part ailleurs qu'en Géométrie, lui a conféré d'emblée le privilège du vrai. En conséquence, si la Métaphysique est possible comme science, elle doit pouvoir, elle aussi, mettre en jeu cette puissance du vrai de telle sorte que l'entendement produise spontanément les idées des Etres réels comme en Géométrie il produit spontanément les idées des Etres de Raison. Ainsi, elle obtiendra pour ses idées la même vérité intrinsèque que la Géométrie pour les siennes.

La légitimité et la valeur objective des Définitions de l'*Ethique* résultent donc en premier lieu de l'identification de la Métaphysique à la Géométrie, en tant que la puissance du vrai par quoi devront être conçus les Etres physiquement réels est posée comme ne pouvant pas

31. Cf. fin de ce volume, *Appendice n° 1, Modes de la Pensée sans objets,* etc., §§ VII-VIII, pp. 424-425.
32. *De int. emend.,* Ap., I, § 51, p. 270.

être autre que celle par quoi sont conçus les Etres de Raison en Géométrie [33].

§ VI. — Ces présupposés sont développés par le *De intellectus emendatione,* dont les principes ne s'élèvent pas plus haut que l'*idée vraie donnée* et la *puissance native de l'entendement humain.* La justification de la doctrine du savoir, fondement de celle des définitions, n'y repose en effet que sur l'analyse de l'acte d' « intellection » [34]. Cet acte, originellement saisi dans la conscience sous sa forme psychologique, se trouve finalement résorbé dans l'opération logique de la connaissance géométrique [35].

En premier lieu, il est évident que la connaissance d'une chose enveloppe nécessairement la conscience immédiate que je la connais [36], car si je ne savais pas que je la sais, je ne la saurais pas. Ignorer qu'on sait, c'est ne pas savoir. On n'a donc pas besoin, pour savoir, de savoir qu'on sait, dans le sens où l'on entendrait par là un savoir du savoir autre que le savoir lui-même, une idée de la vérité de l'idée autre que l'idée vraie elle-même, ou quelque « marque » (*signum*) qui, comme une étiquette, signalerait de l'extérieur sa vérité. L'idée est, au contraire, immédiatement idée de l'idée, réflexion, savoir du savoir, bref, certitude [37] ; et, ne pouvant être vraie sans se savoir vraie, elle est pour elle-même le critère de sa vérité [38].

33. *Ibid.,* Ap., I, § 41, pp. 257-258, § 51, pp. 269-270, §§ 68-69, p. 277. Cf. *infra,* t. II, chap. XVII, § IX. Cette application du procédé géométrique à la genèse des choses réelles est ce par quoi Spinoza s'oppose à Hobbes, cf. *infra,* t. II, chap. XVII, § XII.

34. *De int. emend.,* Geb., II, p. 15, l. 22-26, Ap., I, § 27, p. 239. C'est là une justification fondée sur la connaissance du pouvoir de connaître (*potentia intelligendi*). C'est à elle que renvoie le *Scolie* de la *Proposition 43* du Livre II de l'*Ethique,* quand il note que tout ce qu'a démontré cette Proposition peut se connaître immédiatement par la considération de l' « *ipsum intelligere* », cf. Ap., p. 216, Geb., II, p. 124, l. 11. Cf. *infra,* t. II, chap. XII, § XII.

35. On retrouvera cette fusion chez Fichte.

36. Ou encore, la certitude, c'est l'essence objective, laquelle n'est pas peinture muette sur un tableau, mais affirmation de soi comme connaissance. Aussi la *forme* [c'est-à-dire l'essence] de l'idée est-elle idée de l'idée : « Idea ideae nihil aliud est quam *forma ideae,* quatenus haec ut modus cogitandi, absque relatione ad objectum consideratur », *Eth.* II, *Scolie* de la *Prop. 21.* Chrysippe a été sans doute le protagoniste de l'identité primordiale de l'idée et de l'idée de l'idée ; cf. *infra,* t. II, chap. Ier, § VI, note.

37. « Quelqu'un qui sait quelque chose sait, par cela même, qu'il le sait et il sait en même temps qu'il sait qu'il sait, et ainsi à l'infini », *Eth.,* II, *Scolie* de la *Prop. 21,* Ap., p. 179, Geb., II, p. 109, l. 22 sqq. « Sachant ce qu'est Pierre, il sait aussi qu'il sait, et encore qu'il sait qu'il sait, etc. », *De int. emend.,* Ap., I, § 27, p. 238, Geb., II, p. 14, l. 28-29.

38. *De int. emend.,* Ap., I, § 27, pp 237-239, Geb., II, p. 15. Descartes a pressenti cette doctrine, cf. *Lettre à Mersenne,* 16 octobre 1639, A.T., II, p. 597.

Il est donc superflu de vouloir la garantir du dehors par la véracité d'un Dieu tout parfait, et vain de prétendre la mettre en doute, même provisoirement, puisque la possession du vrai exclut radicalement toute possibilité d'en douter [39]. En outre, elle est idée de l'idée à des degrés différents, selon que, progressant de réflexions en réflexions, elle s'approfondit peu à peu jusqu'à cette transparence totale où elle s'accomplit à la fois comme idée et comme vérité. Une vraie idée ne peut être en effet qu'une idée vraie, car, étant *par nature* connaissance de la chose, elle ne saurait être véritablement une idée et contredirait à sa nature si elle la connaissait mal ou pas du tout. Enfin, le redoublement de l'idée, qui constitue psychologiquement la conscience de soi, se trouve informé par l'opération géométrique comme accomplissement de la connaissance vraie. En effet, les idées des propriétés des figures sont primordialement vraies et évidentes, mais elles conquièrent au moyen des démonstrations — ces « yeux de l'Ame » [40] — la conscience pleine de leur vérité par la vision interne des raisons qui les imposent. De la sorte, elles s'accomplissent comme idées de ces idées et s'installent dans leur certitude propre. Une fusion étroite se produit ainsi entre le procédé géométrique de la déduction génétique et le phénomène psychologique de la réflexion, grâce à quoi celle-ci se trouve sublimée en expression directe de la *puissance native de l'entendement pur* se réalisant lui-même par lui-même dans un savoir absolu [41].

En second lieu, la conception de l'intériorité du savoir se trouve, par la force des choses, intimement liée à celle de l'*idée vraie donnée* [42]. Si, en effet, le vrai ne peut se tirer que du vrai, il est néces-

39. *De int. emend.*, Ap., I, § 43, p. 262.
40. *Ethique*, V, *Scolie* de la *Prop. 23.*
41. Cf. *infra*, t. II, chap. XVII, § VIII.
42. Selon M. Koyré (note du § 38 de son édition du *De intellectus emendatione*, Paris, 1951), l'épithète *data*, dans *idea vera data*, n'a pas de signification spéciale, mais veut dire seulement : « Il y a une idée vraie », de la même façon qu'on dit : « Un nombre donné (c'est-à-dire quelconque), étant multiplié par ». « A qui, en effet, demande cet auteur, serait-elle donnée ? » — A l'homme, répondrons-nous, en qui elle apparaît telle au moment où, se dégageant de l'imagination, il la découvre comme étant en lui sans lui, n'ayant pu encore l'apercevoir par sa réflexion comme s'affirmant spontanément dans son entendement (« non datur idea ideae, nisi prius detur idea »). Si l'épithète « *data* » servait seulement à introduire auprès du lecteur l'idée vraie de la même façon que le mot « donné » sert à proposer à un mathématicien les termes d'un problème quelconque, par exemple : « étant donné telle ligne, etc. », elle disparaîtrait une fois l'idée posée. Or, elle subsiste, au contraire, comme un prédicat permanent, qui lui est propre tout autant que *vera*; par exemple : « La bonne méthode sera celle qui montre comment il faut diriger l'esprit selon la norme de l'idée vraie donnée (*ad datae verae idae normam* », Geb., II, p. 16, l. 4). Plus loin encore, *data* est conservé dans la formule « ad datae ideae Entis perfectissimi normam » (*ibid.*, p. 16, l. 19). M. Koyré se voit contraint par son interpré-

saire qu'il y ait originellement dans l'entendement une idée vraie d'où il puisse, sans sortir de lui, tirer toute sa science. Et comme il est puissance active du vrai, et non réceptivité passive, cette idée ne peut lui être « donnée » que du fait que, se produisant absolument en lui par une puissance intérieurement identique à celle qui le constitue, il peut former spontanément en lui les définitions de son objet comme d'une chose s'expliquant par elle-même, dont ensuite il tirera génétiquement les concepts de toutes les autres choses. D'où il appert que le point de départ de la science est nécessairement une définition première par quoi l'entendement décrit une chose renfermant en soi toute la raison de son être.

§ VII. — Ces thèses du *De intellectus emendatione* pourront sembler suffire pour autoriser, au point de départ de la philosophie, la position d'emblée de définitions réputées vraies [43]. La justification qu'elles apportent n'en reste pas moins purement psychologiste et repose sur le fait donné de notre entendement, affirmé purement et simplement comme puissance du vrai [44]. Qu'il nous soit impossible de sortir du cercle de vérité où il nous tient enfermé, c'est là une occurrence qui ne nous explique en rien comment et pourquoi il peut prétendre au vrai. Notre conviction à cet égard est donc aussi imprescriptible qu'elle est sans fondement réel. Ce fondement, il appartiendra à l'*Ethique* de le faire connaître. Alors, le savoir, se développant à partir de ses prémisses, rendra compte de leur principe en faisant rentrer en lui tout le contenu possible de la vérité. D'où l'on voit que la position des définitions comme point de départ valable ne peut être justifiée que par une anticipation sur la suite, la fin étant, ici comme ailleurs, l'explication du commencement [45].

tation de supprimer partout dans sa traduction le mot « *donnée* », même dans les passages où, indéniablement, il est, tout autant que « vraie », un qualificatif authentique de l'idée.

Il y a une raison fondamentale qui justifie l'épithète de « *donné* » : c'est que l'idée vraie est une essence éternelle en acte dans l'entendement infini ou fini, et que, à ce titre, elle est produite par Dieu, en même temps que l'entendement, mais *non par cet entendement même.* L'entendement ne fait donc que *mettre au jour,* c'est-à-dire élever à la conscience, les idées présentes de toute éternité ; cf. *infra,* chap. XI, § X.

43. C'est ce que Hegel refuse, cf. *Wissenschaft der Logik,* II, 3ᵉ Sect., chap. Iᵉʳ, c, *Remarque,* dans : *S.W.*, éd. Lasson, B. IV, p. 165.

44. C'est volontairement que, dans le *De intellectus emendatione,* Spinoza n'aborde pas le problème de l'origine de l'idée vraie donnée, car il le réserve pour son traité sur l'étude de la Nature, cf. *De int. emend.*, Ap., I, note 1, p. 238, Geb., II, p. 15 note *n.*

45. La connaissance du 3ᵉ genre (produite par l'âme en tant que celle-ci est une essence éternelle) est la cause formelle du mouvement par où elle s'accomplit. En termes hélégiens, on dirait que le premier commencement est résultat, que le savoir absolu est à lui-même son propre résultat.

Cette explication fondamentale résultera de cette série de thèses :

a) Dieu produit dans son entendement infini toutes les idées tant de lui-même que de ses modes, et il ne produit qu'elles [46].

b) En conséquence, tout ce que son entendement peut concevoir est vrai, c'est-à-dire nécessairement conforme aux choses [47]. D'où ces formules : « Il est impossible qu'un entendement infini renferme l'idée d'une substance qui n'existerait pas dans la Nature » [48], et, par conséquent, dès lors que cet entendement peut concevoir que la substance de Dieu est constituée d'une infinité d'attributs, il est *ipso facto* nécessairement certain que celle-ci est réellement constituée par eux ; ou « De la nécessité de la nature divine doit suivre... *tout ce qui peut tomber sous un entendement infini* » [49] ; ou encore : « *Tout ce qui peut être perçu par un entendement infini* comme constituant une essence de substance appartient à une substance unique » [50], etc.

c) L'entendement humain est une partie de l'entendement de Dieu ; et, comme entendement pur, c'est-à-dire dans la mesure où il a des idées adéquates, il lui est identique et connaît les choses comme Dieu les connaît [51].

d) Donc, tout ce qui est concevable par un entendement, fini ou infini, est nécessairement vrai, c'est-à-dire conforme aux choses [52] ; en conséquence, on comprend pourquoi on a pu dire plus haut (§ III) que, pour qu'une définition soit vraie, il suffit qu'elle soit réellement concevable.

c) Enfin, l'entendement infini ou fini, connaissant Dieu, non comme un donné opaque, mais dans sa raison, et les choses, non

46. Cf. *Ethique,* II, *Prop. 3, Coroll.* de la *Prop. 7 ;* I, *Prop. 30.* Cf. *infra,* t. II, chap. IV, § XIX.

47. « Ut per se notum id quod in intellectu objective continetur debet necessario in Natura dari », I, *Prop. 30,* dém. ; ce que démontre le *Coroll. de la Prop.* 7 du L. II, cf. *infra,* chap. IX, § V, pp. 262 sqq., et t. II, chap. IV, § XIX.

48. *Court Traité,* Appendice, *Prop. 4,* Ap., I, p. 199. — « Il n'y a *dans l'entendement divin* d'autres substances ni d'autres attributs que ceux qui existent formellement dans la Nature », *ibid.,* 1^re^ Part., chap. II, § 11, p. 53. *Ethique,* I, *Prop. 30.*

49. *Ethique,* I, *Prop. 16,* Ap., p. 59.

50. *Ethique,* II, *Prop. 7, Scolie,* Ap., p. 132.

51. « Il est aussi nécessaire que les idées claires et distinctes de l'Ame soient vraies que cela est nécessaire des idées de Dieu », *Ethique,* II, *Scolie* de la *Prop. 43, sub. fin.* (Ap., p. 218). L'entendement humain diffère du divin en ce qu'il n'est capable que d'un beaucoup moins grand nombre d'idées adéquates ; mais s'il ne connaît pas toutes les choses que Dieu connaît, il connaît comme Dieu, c'est-à-dire vraiment, la nature des choses qu'il connaît adéquatement.

52. « Il est de la nature de la Raison de percevoir les choses vraiment, c'est-à-dire comme elles sont en soi », *Ethique,* II, *Prop. 44,* dém., Ap., p. 219 ; cf. I, *Prop. 30,* dém., Ap., p. 87.

comme toutes faites, mais dans leur production par la substance, les décrit, non pas du dehors, mais selon leur essence ou leur cause efficiente [53]. Il en résulte que toutes ses définitions sont génétiques : « S'il s'agit d'une chose créée, la définition devra comprendre en elle la cause prochaine » ; s'il s'agit d'une chose increéée, « elle devra exclure toute cause [prochaine] et expliquer l'objet par son être propre » [54], c'est-à-dire par sa cause interne [55]. Selon l'expression de Hobbes [56], dont on verra plus tard que Spinoza s'inspire en l'espèce, la définition est alors, non pas simplement *descriptio generati,* mais *descriptio generationis* [57]. « Les idées, disait Spinoza dans les *Cogitata Metaphysica,* ne sont autre chose que des récits ou des histoires de la nature dans l'esprit » [57 bis]. Mais la Nature se raconte à l'esprit selon son intériorité génétique, si bien que, contrairement à leur opposition traditionnelle, la *description* est *définition,* et l'*Histoire* de la Nature *Géométrie* métaphysique [57 ter].

Une fois ces thèses démontrées, la métaphysique aura réussi à établir en droit la validité des définitions *a priori* que le *De intellectus emendatione* ne fondait que sur un fait.

§ VIII. — C'est là le lieu d'une divergence fondamentale entre Spinoza et Descartes. La position préalable de définitions *a priori,* loin d'être comme chez celui-ci le réquisit d'une méthode auxiliaire tout juste bonne pour l'enseignement, est chez celui-là une nécessité découlant de la nature des choses. Nos idées n'étant vraies que dans la mesure où elles sont les idées mêmes de Dieu et où par elles nous connaissons les choses comme Dieu les connaît [58], bref, notre science n'étant rien d'autre que celle de Dieu, il nous faut nécessairement

53. *Ethique,* II, *Prop. 3,* Ap., p. 124 ; *Coroll.* de la *Prop. 6,* p. 130 ; *Coroll.* de la *Prop.* 7, p. 132.

54. *De int. emend.,* Ap., I, §§ 52, 55, pp. 270-271. « Exclure toute cause » signifie ici exclure toute cause extérieure à la chose.

55. Cf. *Lettre à Tschirnhaus,* Ap., III, pp. 320-321, Geb., IV, p. 271.

56. Hobbes, *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae* (Six Dialogues), 1660, dans : *Op. lat.,* IV, Londres, 1839, p. 76.

57. On ne peut donc pas dire, avec L. Brunschvicg, que l'intelligence infinie, étant un effet de Dieu, ne se confondant pas avec l'acte substantiel de production et étant nécessairement un produit séparé de cet acte, « *n'en comprend pas l'unité dans son intimité concrète en tant qu'unité* », Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains,* Paris, 1923, pp. 60-61.

57 *bis. Cogit. Met.,* I, chap. VI, Ap., I, p. 449, Geb., I, p. 246, l. 30-32.

57 *ter.* On retrouvera chez Fichte, dans la *W.-L. de 1801,* l'identification *in nuce* de l'opération géométrique et de la description (*Beschreibung*) comme genèse dans l'intuition, cf. *W.-L. 1801,* dans : Ges. Werke, II, pp. 3-18, etc.

58. Cette expression (« connaître les choses comme Dieu les connaît ») n'est pas à vrai dire de Spinoza, mais de Malebranche (*Recueil des Réponses à Arnauld,* 1712, I, p. 155, IV, p. 129). Toutefois, elle s'applique très exactement à la connaissance spinoziste par idées adéquates. Sur la différence des deux théories, cf. mon ouvrage sur *Malebranche,* t. I, chap. IX, § 5, chap. XII, §§ 17-20.

partir des idées qui sont premières en Dieu et pour Dieu. Si notre science était séparée de la science divine, nous serions séparés de la vérité, et, puisque la vérité ne peut sortir que de la vérité, nous ne pourrions jamais la rejoindre. Concevoir que notre entendement est autre que l'entendement divin, qu'il renferme des idées qui lui sont propres, que ces idées sont garanties du dehors par Dieu, c'est supposer que Dieu peut cautionner comme vraies des idées qui seraient nécessairement fausses, car, les idées adéquates étant les idées de Dieu, tout ce qui n'est pas idée de Dieu est nécessairement inadéquat, donc faux. En présence de ces prétendues idées vraies, rien ne serait plus justifié que le doute radical, mais rien ne serait plus injustifié que de le tenir pour provisoire. Sa possibilité même le rendrait irrévocable, puisqu'elle se fonderait sur la séparation de mon entendement et de celui de Dieu, c'est-à-dire sur la séparation de ma connaissance et de la vérité.

Aussi le *Cogito,* tel que le conçoit Descartes, ne peut-il être le point de départ de la science. Loin de mettre fin au doute, il le rend inéluctable. Séparant Dieu et notre entendement, il rend nos idées inadéquates, l'idée d'un tel entendement séparé étant elle-même inadéquate et liée à tous les fantômes de l'imagination : création, libre arbitre divin et humain, etc. Le processus de son institution, identifiant le *Je suis* avec l'intelligence se découvrant comme essence du moi, ramène en fait l'être pensant à la *forme du penser,* ce qui revient, bon gré mal gré, à constituer la chose par la réflexion sur la chose, alors que, en réalité, c'est la chose, le *je suis,* qui, par son être donné, enveloppe et rend possible la connaissance réflexive de ce qu'elle est, c'est-à-dire du *je suis pensant.* La formule adéquate du *Cogito* n'est donc pas *Cogito ergo sum,* qui va de la forme du penser à l'être que celle-ci constituerait, mais *Ego sum cogitans,* qui va de l'être du *je suis,* originellement donné en nous, à sa révélation à lui-même comme *pensant* [59], c'est-à-dire à la réflexion ou forme du penser dont cet être est le principe. Ici comme ailleurs, une idée de l'entendement infini est donnée dans mon propre entendement qui doit la laisser se développer de soi selon sa spontanéité. En bref, la connaissance adéquate impose comme point de départ, non la libre position de mon entendement séparé, mais une idée donnée, qui, présente en moi comme en Dieu, est une vérité première, définissable *a priori.*

L'*Ethique* précise et complète ces vues, en établissant que le *Cogito* cartésien, isolé de Dieu, n'aboutit qu'à une connaissance confuse de mon Ame, laquelle ne peut être connue clairement et distinctement

59. Cf. Spinoza, *Principia philosophiae cartesianae,* I, *Axiomata,* 1, 2, 3, 4, *Coroll., Scolies,* Geb., I, pp. 151 sqq., Ap., I, pp. 316-321 ; voir Gueroult, *Le Cogito et l'ordre des axiomes métaphysiques dans les Principia philosophiae cartesianae de Spinoza,* Archives de Philosophie, avril-juin 1960, pp. 171-185.

que si j'aperçois directement en elle-même que Dieu est la cause absolument prochaine de son essence singulière, et la cause prochaine en son genre de son existence dans la durée (cf. *Eth. I, Prop. 28* et *Scolie*) [60].

§ VIII *bis*. — A cette divergence concernant les conceptions de l'entendement est lié le renversement des méthodes. D'accord avec Descartes sur la nécessité d'opérer déductivement à la façon des mathématiques, de disposer les termes de la déduction en une série ininterrompue, d'observer l'ordre des raisons et non celui des matières, Spinoza est en désaccord avec lui sur le reste. La méthode analytique, tenue par Descartes comme primordiale « en ce qu'elle montre la vraie voie par où la chose est méthodiquement inventée » [61], est récusée pour ce que, au lieu de partir de l'idée vraie donnée (l'idée de Dieu), elle prétend y aboutir ; tandis que la méthode synthétique, *more geometrico,* considérée par Descartes comme un simple procédé d'exposition [62], est entendue par Spinoza comme étant la véritable méthode d'invention. Aussi, alors que l'*Abrégé géométrique* des *Secondes Objections* est intitulé simplement : « *Rationes Dei existentiam,* etc... *probantes more geometrico dispositae* » [63], l'*Ethique* est-elle dite « *Ordine geometrico demonstrata* », ce par quoi est indiqué qu'il s'agit là, non d'une disposition extérieure des démonstrations de la doctrine, mais de la *démonstration* même par laquelle elle s'engendre du dedans, à partir de l'idée vraie donnée, selon le *debitus ordo* gouvernant nécessairement le processus génétique de la connaissance adéquate [64].

60. Sur les divers aspects du *Cogito* cartésien comme idée confuse, cf. *infra,* t. II. chap. IX, § VIII.
61. Descartes, *Méditations,* A. T. VIII., p. 155, l. 23 sqq.
62. *Ibid.*, p. 156, l. 6 sqq.
63. Descartes, *Méditations,* A. T., VII, p. 160, l. 5.
64. Dès les *Principia phil. cart.*, *demonstrata* est substitué à *disposita ;* cf. aussi *probata* dans la *Lettre II, à Oldenburg,* Geb., IV, p. 8, l. 15. Comme le remarque M.-J. de Vleeschauwer, dans une communication à l'Université de Pretoria, intitulée : *More seu ordine geometrico demonstratum* (Pretoria, 1961), le titre de l'Abrégé géométrique : « Rationes ... *probantes* more geometrico *dispositae* » marque une distinction très nette entre la *probatio* et son exposition (p. 30). « Le *mos geometricus* ne prouve pas, il dispose les preuves » (*ibid.*, note 92, p. 80). En réalité, ajoute l'auteur, l'exposé géométrique n'a été fait par Descartes « qu'à contrecœur, dans le simple but de se montrer aimable envers ses lecteurs critiques. Cette exposition synthétique n'a donc pas pour Descartes la valeur d'un idéal, mais celle d'une concession..., [n'ayant toutefois] rien d'incompatible avec la méthode cartésienne véritable » (*ibid.*, p. 37). Cependant, comme c'est également à la demande d'amis que Spinoza a tenté, dans les *Principia philosophiae cartesianae,* un premier essai d'exposé géométrique, on pourrait en conclure qu'il n'aurait pas encore aperçu, à cette époque-là, ce qu'a de fondamental pour sa doctrine l'emploi d'un tel procédé, et M. de Vleeschauwer observe à ce propos qu'il

En second lieu, l'ordre des raisons en philosophie doit être avant tout, pour Descartes, un ordre des méditations où ce qui est proposé en premier doit être connu sans l'aide de ce qui suit et où ce qui suit doit être démontré uniquement par ce qui précède [65]. Cet ordre est utilisé seulement pour enchaîner rigoureusement nos pensées, en assurer la vérité et la certitude, mais non pour montrer comment, hors de nous, les choses s'entresuivent réellement. Bref, c'est un *ordo cognoscendi* qui ne coïncide pas avec l'*ordo essendi*. Au contraire, chez Spinoza, le second commande étroitement le premier : la genèse de nos idées à partir de l'idée de Dieu, condition de notre connaissance vraie, doit refléter la genèse des choses à partir de Dieu qui les produit. La méthode est géométrique, parce que, comme en géométrie, elle construit les concepts de ses objets, tandis que, pour Descartes, la méthode est géométrique, non parce qu'elle est constructive, mais parce qu'elle obéit strictement à la règle qui assure à la géométrie toute sa rigueur.

Enfin, l'identité de l'entendement humain et de l'entendement divin faisant de toute notion première de la métaphysique une *veritas index sui*, les présupposés de la Philosophie sont investis d'une évidence au moins égale à celle des présupposés de la Géométrie, et lorsqu'il advient que cette évidence n'est pas immédiatement reconnue, des démonstration par l'absurde [66] peuvent, comme en Géométrie, l'imposer péremptoirement. Ainsi se trouvent écartées, du moins aux yeux de Spinoza, les deux objections que Descartes adressait à la méthode synthétique : 1° elle n'est ni inventive, ni véritablement probatoire [67] ; 2° elle convient mal à la métaphysique à cause de l'incertitude foncière de ses premières notions [68].

Mais ce renversement des méthodes s'explique aussi par la conception divergente qu'ils se font de la mathématique. Tandis qu'elle

ne s'agit, dans la *Préface* de L. Meyer relue et approuvée par Spinoza, que des mérites comparés des méthodes d'*exposition*. On relèvera toutefois, comme un signe, la substitution que nous avons indiquée du terme *demonstrare* (et à Oldenburg, *probare*) au terme cartésien *disponere*. De plus, le début de la *Préface* atteste que, selon L. Meyer, la méthode qui consiste à démontrer des conclusions à l'aide de définitions, de postulats et d'axiomes (c'est-à-dire la voie synthétique) est « la voie la meilleure et la plus sûre », non seulement pour « enseigner » (*docere*), mais pour « chercher (*indagare*) », et enfin, au terme de la même *Préface,* l'auteur fait allusion à « une autre voie que celle qui a été ouverte et frayée par Descartes », et qui permettra d'expliquer commodément ce que celui-ci juge incompréhensible. Il semble donc bien déjà s'agir là de la voie génétique, qui, partant de l'idée vraie donnée, sublime le procès synthétique en l'unique méthode possible pour la connaissance adéquate.

65. Descartes, *Rép. aux IIes Obj.*, A. T., IX, p. 121.
66. Cf. *infra,* § IX *bis,* pp. 38-40.
67. Descartes, *Œuvres,* A. T., VII, p. 155, l. 23-27.
68. *Ibid.,* pp. 156-157.

est conçue par Descartes d'après l'analyse des anciens et l'algèbre des modernes, elle est conçue par Spinoza d'après la géométrie d'Euclide, réformée par Saville et par Hobbes [69], réforme qui confère un caractère hautement génétique au procédé euclidien. En outre, ainsi qu'on le verra [70], cette conception génétique de la géométrie joue, en retour, un rôle décisif dans la conception que Spinoza se fait de l'entendement humain.

***

§ IX. — Puisqu'il est nécessairement requis que l'idée vraie donnée soit le point de départ de la science, on s'attendrait à voir l'*Ethique* s'ouvrir sur la définition génétique de Dieu. Il n'en est rien pourtant, puisque cette définition n'apparaît qu'en sixième ligne. La raison en est que l'idée de Dieu est une notion complexe, si bien que sa définition génétique suppose des éléments plus simples dont il s'agit préalablement de définir la nature et de déterminer les propriétés [71]. Il en est de même en Géométrie. Si l'on veut définir génétiquement la sphère par la rotation d'un demi-cercle autour du diamètre pris comme axe, il faut auparavant avoir défini le demi-cercle et le diamètre.

L'élément qui permettra de construire Dieu, c'est la substance à un seul attribut, et cet élément devra lui-même être déduit, ainsi que ses propriétés. En conséquence, les cinq premières Définitions : cause de soi, chose finie en son genre, substance, attribut, mode, exposent les notions qui permettront de déduire cet élément comme *cause de soi* (*Prop. 3, 6* et *7*), *infini en son genre* (*Prop. 8*), révélant par son *attribut* l'essence constitutive de sa substance (*Prop. 2* et *5*), affecté de *modes* auxquels il est antérieur (*Prop. 1*). Alors seulement s'introduit la *sixième Définition* qui pose l'être formé par l'infinité de tels éléments, à savoir la substance constituée d'une infinité d'attributs (*Propositions 9* et *10*), les propriétés des éléments devant permettre ultérieurement de déduire les propriétés de l'être qui en est formé, de la même façon que les propriétés des angles, éléments du triangle, permettent de déduire celles du triangle. Enfin, la *Septième* et la *Huitième Définitions* : liberté, éternité, exposent les deux propres fondamentaux qui découlent de la nature de Dieu.

69. Cf. *infra,* t. II, chap. XVII, § XI.
70. Cf. *infra,* t. II, *ibid.,* §§ VIII-IX.
71. Dans la *Lettre LXXXIII, à Tschirnhaus* (15 juillet 1676, Geb., IV, p. 335), Spinoza oppose aux choses très simples (*rebus simplicissimis*), comme les êtres de raison, les choses qui ne le sont pas, comme les êtres réels (*realia*), par exemple Dieu. Dans le *De int. emend.,* Ap., § 39, p. 253, Geb., II, p. 24, l. 18-31, il observe que plus une idée est simple, moins les chances d'erreur sont grandes. D'où il résulte que la Métaphysique doit opérer *more geometrico,* c'est-à-dire construire le complexe à partir du simple, *ibid.,* § 41, p. 258, Geb., II, p. 57, l. 28-32. Comp. avec Descartes, *Regulae,* R. 5 et 6, et *Discours,* II^e Part., Règle 3, A. T., VI, pp. 18-19.

L'ensemble de ces huit Définitions apparaît donc comme une analyse préalable de l'idée vraie donnée et comme l'esquisse des différentes étapes de sa genèse. D'où la différence entre les cinq premières Définitions, qui énoncent les moyens de la construction, et les trois dernières qui décrivent, l'une (la sixième), l'objet à construire, les autres (les septième et huitième), ses propriétés fondamentales.

Par là, on s'explique que le concept de Dieu comme substance constituée d'une infinité d'attributs apparaisse deux fois : d'abord dans une définition où il est décrit du dehors, comme objet, et ensuite (*Proposition 10* et son *Scolie*) dans la conclusion d'une démonstration dont la *Proposition 9* énonce le principe, et où il est connu du dedans en vertu de sa genèse. Par cette construction génétique, « la lumière s'éclaire elle-même » [72], et l'idée vraie donnée, saisie dans sa raison interne, s'accomplit et s'affirme dans son évidence totale.

§ IX *bis*. — De ces huit *Définitions*, sept sont en fait des *nota per se*, puisque dans la suite elles n'auront pas à être démontrées. Parmi elles, trois définissent des critères (de la substantialité, de l'attribut, du mode) et seront utilisées ultérieurement comme de véritables axiomes pour établir que telle ou telle chose est ceci ou cela (substance, attribut, mode) et que, de ce fait, elle doit avoir telle ou telle propriété ; quatre définissent des propriétés (*causa sui*, finitude en son genre, éternité, liberté) qu'on n'a pas elles-mêmes à démontrer, mais qu'on démontrera devoir appartenir à telle ou telle chose.

Se distinguant de toutes les autres, la *Définition 6* paraît n'être pas un *notum per se*, puisqu'elle doit être démontrée par après. De ce fait, elle serait une proposition, plutôt qu'une définition au sens rigoureux du terme.

Cependant, puisque toutes ces *Définitions* portent sur des éléments de l'idée vraie donnée, pourquoi celle qui concerne ce qui, dans cette idée, est le plus fondamental, à savoir Dieu, est-elle précisément celle qui échappe à l'évidence immédiate ? La raison en est que la nature de Dieu exhibe sa pleine évidence une fois seulement que l'idée s'est dans notre conscience entièrement éclairée en elle-même et pour elle-même. Or, lorsque commence la réflexion, il s'en faut de beaucoup, et pour cause, qu'elle le soit. Aussi ne saisissons-nous d'elle initialement que des évidences partielles et isolées portant sur ce qu'elle nous offre de plus extérieur et de plus simple. D'où la nécessité de partir de ces évidences acceptées par tous pour parvenir, en les confrontant et en les unissant, à l'évidence intérieure fondamentale qui, quoique résidant dans notre entendement, nous est, au premier moment, cachée. C'est pourquoi, tant que nous ne sommes en possession que des Définitions disjointes, de la *causa sui*, de la substance, de l'attribut,

72. *Ethique*, II, *Prop. 43*, *Scolie*, Ap., p. 217, Geb., II, p. 124, l. 15.

de Dieu, etc., et avant de les avoir rapprochées, nous ne voyons pas comment Dieu peut être défini comme le philosophe nous le propose, à savoir comme une substance unique constituée d'une infinité d'essences chacune infinie en son genre, ni non plus comment il est cause de soi, etc. Pourtant, ce sont là, en droit, des évidences premières, auxquelle doit s'appliquer la remarque de Spinoza dans la *Proposition* 7 : « Si les hommes étaient attentifs à la nature de la substance, ils ne douteraient jamais de sa vérité, bien mieux, elle serait pour tous un axiome et on la rangerait au nombre des notions communes » (I, *Scolie 2* de la *Prop. 8*).

On peut par là rendre compte de certaines particularités de structure :

1. Si la géométrie nouvelle (celle de Hobbes) est habilitée à fournir sa méthode à la métaphysique, c'est à cause de son caractère génétique. Cependant, il subsiste dans l'*Ethique* un grand nombre de démonstrations par l'absurde, ce qui semble constituer une anomalie [73]. Mais on voit, d'après ce qui précède, qu'il n'en est rien. Toute genèse, en effet, requiert des définitions génétiques. De telles définitions, étant des idées adéquates enfermant en elles toute la raison de leur être et de leurs propriétés, impliquent des connaissances accomplies. Lorsque, de par leur complexité, ces connaissances ne sont pas données d'emblée, elles peuvent exiger pour leur accomplissement un procédé qui, aboutissant à la définition rendant possible la genèse, n'est pas lui-même génétique. Ce procédé, c'est la démonstration par l'absurde qui, contrairement au procès génétique, va du dehors au dedans. Ainsi, dans les premières propositions du Livre I, pour avancer vers la connaissance de la substance simple, on posera progressivement ses caractères en montrant que s'y refuser, c'est contredire aux évidences élémentaires qu'expriment les définitions de la substantialité, de la *causa sui,* de l'attribut, etc. Le procédé par l'absurde est donc nécessaire pour rendre évidente la nature de la chose à partir de laquelle deviendra possible la genèse. Le savoir, se réduisant initialement au contenu des définitions, qui sont des *nota per se,* c'est-à-dire à l'idée vraie non encore entièrement éclairée elle-même, ne pourra progresser vers la lumière totale qu'en rejetant systématiquement ce qui obture partiellement encore cette lumière.

2. Par là, on s'explique que certaines démonstrations génétiques fondamentales, qui, de l'aveu de Spinoza, sont « plus claires et plus simples », soient rejetées dans des *Scolies,* c'est-à-dire en marge de la

73. Dans le Livre I, sur une quarantaine de démonstrations, on en trouve une quinzaine par l'absurde (démonstrations des *Prop. 3, 5 ;* 2e dém. de la *Prop. 6 ;* dém. des *Prop. 8, 11* [dém. 1, 2, 3], *13, 14, 21, 22, 26, 33.*

déduction [74]. C'est qu'elles constituent des connaissances intuitives qui, se démontrant d'elles-mêmes, sont indépendantes de la déduction, bien qu'il eût été en fait impossible d'y parvenir si cette déduction n'avait pas permis préalablement, grâce à la confrontation des évidences élémentaires, de dissiper les préjugés qui nous masquaient la lumière.

*
**

§ X. — La première *Définition* est celle de la *causa sui* : « J'entends par *causa sui* ce dont l'essence enveloppe l'existence ; autrement dit, ce dont la nature *ne peut être conçue* sinon comme existante ». On voit qu'est ici postulée d'emblée l'identité entre *ce qui est et ce qui est conçu,* comme elle le sera dans les *Définitions 3* et *5,* en vertu de l'axiome cartésien (sous-entendu) que toute idée claire et distincte est vraie [75], axiome auquel — on a vu pourquoi [76], et on le verra mieux encore par la suite — Spinoza confère une valeur absolue que Descartes lui refuse.

Cependant, du fait que la *causa sui* est ici définie séparément, comme une propriété dont on ignore encore s'il existe une chose (en l'espèce, la substance) qui la posséderait, ne peut-on pas la tenir pour une simple conception de l'esprit, sans réalité ? N'en est-il pas de même de la substance, dont on ne sait si elle existe tant que sa définition est séparée de celle de la *causa sui* ?

Ces considérations sont aberrantes. Pas plus qu'en Géométrie, la séparation des notions par l'analyse n'oblitère en quoi que ce soit leur nature d'idées claires et distinctes, donc vraies. Au contraire, elle rend possible la parfaite clarté et distinction de leurs définitions. C'est ainsi qu'en Géométrie, on peut définir une certaine propriété séparément sans savoir si quelque figure peut la posséder. D'où ces sortes de problèmes : chercher la figure qui posséderait telle propriété, ou démontrer, s'il y a lieu, qu'il ne peut en exister aucune. Semblablement, ici, on définit séparément la propriété de se causer soi-même, sans se demander pour le moment si une chose effectivement la possède ; de même, ultérieurement, on définira la substance, sans se préoccuper de savoir si elle a ou n'a pas la propriété de se causer elle-même ; car définir une essence, c'est tout autre chose que de s'interroger sur ses propriétés.

En définissant séparément la propriété et la chose, on évite de définir celle-ci par celle-là ; et, en l'occurrence, de définir la substance

74. *Scolies 1* et *2* de la *Prop. 8, Scolies* des *Prop. 10, 11, 12, 25,* etc.

75. Descartes, *Primae Resp.,* A. T., VII, p. 115, l. 22 sqq. ; Spinoza, *Court Traité,* I, chap. Ier, § 1, Ap., I, p. 43, Geb., I, p. 15, l. 9-11 ; *Ethique,* I, *Axiome* 6, Ap., p. 24.

76. Cf. *supra,* §§ VII-VIII.

par la *causa sui* — comme cela arrive souvent [77], comme c'est parfois le cas de Descartes, à propos de Dieu. Or, un tel procédé est la source des pires confusions, surtout lorsqu'il s'agit, comme en Métaphysique, d'êtres physiquement réels : « Pour qu'une définition soit dite parfaite, elle devra exprimer l'essence intime de la chose, et nous prendrons garde qu'à la place de cette essence, nous ne mettions certaines propriétés de la chose (...). Bien que cela importe peu quand il s'agit de figures et d'autres êtres de raison, cela importe beaucoup dès qu'il s'agit d'êtres physiquement réels : effectivement, les propriétés des choses ne sont pas clairement connues aussi longtemps qu'on n'en connaît pas les essences ; si nous passons outre sans nous arrêter aux essences, nous renverserons nécessairement l'enchaînement des idées qui doit reproduire dans l'entendement l'ordre de la Nature... » [78]. Par exemple, si l'on définit Dieu, non par son essence, mais par sa propriété de se causer lui-même, on risque d'être conduit à subordonner son essence à sa puissance, et à faire de celle-ci un pouvoir arbitraire élevé au-dessus de toute nécessité rationnelle et naturelle. C'est ce à quoi Descartes a abouti, et ce qui fait dire à Spinoza que « sa plus grande erreur » est d'être « resté très éloigné de connaître la première cause et l'origine de toutes choses »[79].

§ XI. — La *causa sui* n'étant qu'une propriété appartenant exclusivement à la substance, bref, étant l'un de ses « propres » [80], on doit se demander pourquoi sa définition précède celle de la substance au lieu de la suivre.

Deux considérations différentes peuvent vraisemblablement l'expliquer :

1. L'importance primordiale de la *causa sui* comme moyen de preuve, car elle est la propriété décisive de la substance qui permettra d'établir l'existence de Dieu.

2. L'importance de la fonction ontologique et gnoséologique de la cause.

En effet, l'être de toute chose est fondé dans sa cause, et sa connaissance n'est possible que par celle de sa cause (I, *Axiome 4* ; II, *Prop. 7*, dém.) : « *Vere scire est scire per causas* » [81]. Il est donc nécessaire qu'il y ait une cause de toutes les causes, dont la connaissance permette la connaissance de toutes les autres choses [82] ; et que cette cause soit à

77. « Si res in se sit, sive, ut vulgo dicitur, *causa sui* », *De int. emend.*, Geb., II, p. 34, l. 10-11, Ap., I, § 50, p. 268.
78. Cf. *De int. emend.*, Ap., I, § 51, pp 269-270, Geb., II, p. 34, l. 39 à p. 35, l. 1-10.
79. *Lettre II, à Oldenburg*, Ap., III, p. 114, Geb., IV, p. 8, l. 19-21.
80. Cf. p. 42, note 86.
81. *De int. emend.*, Ap., I, § 46, p. 266, Geb., II, p. 32, l. 23-24.
82. « Si nous usons bien de notre entendement dans la connaissance des

elle-même sa propre cause [83], de sorte qu'il suffise de la percevoir en elle-même pour qu'elle aussi soit connue vraiment, c'est-à-dire par sa cause : « Dieu, la cause première de toutes choses et aussi la cause de soi-même, se fait connaître lui-même par lui-même » [84]. Ainsi, la *causa sui,* comme principe de son propre être et de sa propre intelligibilité, est le principe obligé de l'intelligibilité et de l'être des choses. En outre, bien qu'elle soit une propriété de la substance, et s'explique par elle, celle-ci n'en est pas la cause, puisque la *causa sui* exclut toute cause hors de soi, qu'en elle s'évanouit la distinction de la cause et de l'effet et qu'enfin la puissance de Dieu (cause de soi et par soi) se réduit à son essence même [85]. C'est pourquoi elle a une place à part entre tous les propres : bien qu'étant comme eux un adjectif qui ne peut être sans le substantif, bien qu'elle ne constitue pas l'essence de Dieu, autrement dit, le *substantiel par quoi il existe* [86], c'est elle qui, en faisant connaître *comment ce substantiel existe,* rend possible la science de la première cause et celle de tous les autres propres de la substance. Ceux-ci en effet : liberté, éternité, infinité, indivisibilité, etc., ne sont que les conséquences immédiates de son acte d'absolue position par soi. Il n'est donc pas surprenant que la définition de la *causa sui* vienne en premier.

***

§ XII. — La *Seconde Définition,* qui porte sur la chose dite « *finie en son genre* », et qui la conçoit comme ne pouvant être limitée que par une autre de même nature, constitue en réalité une définition génétique de *toute chose finie.* Elle pose en effet que toute chose, ne pouvant être finie que par une limitation venant d'une autre chose *de même nature,* ne peut jamais être *finie* que *dans son genre.* C'est ce que corrobore l'usage qu'en fait la *Proposition 8,* où la finitude de la substance est niée pour ce que toute finitude suppose une limitation par une *substance de même nature.* Le véritable sens de la Définition est donc bien qu'aucune chose ne peut être finie, sinon en son genre. Par exemple, un corps est dit fini en tant que nous en concevons toujours un autre plus grand. Il en va de même pour une pensée finie ; elle est telle en tant qu'elle est limitée par une autre pensée, celle-ci par une autre, etc.. : une âme est une partie de l'entendement

choses nous devons les connaître dans leurs causes ; et puisque, de toutes les autres choses, Dieu est la première cause, la connaissance de Dieu va donc, selon la nature, avant celle de toutes autres choses ; car la connaissance de ces dernières découle de celle de la première cause », *Court Traité,* II, chap. VI, § 11, Ap., pp. 118-119 ; cf. aussi I, chap. II, § 10, pp. 52-53.

83. *Court Traité,* I, chap. II, § 10, Ap., pp. 52-53.

84. *Court Traité,* I, chap. Ier, § 10, p. 48.

85. *Ethique,* I, *Prop. 34,* Ap., p. 100, Geb., II, p. 76.

86. *Court Traité,* I, chap. III, § 1, addition 1, Ap., I, p. 71, chap. VII, § 6, pp. 87-88.

divin limitée par d'autres parties qui sont d'autres âmes, etc. [87]. Corrélativement, un corps n'est pas limité par une pensée, ni une pensée par un corps [88].

En tant que toute chose finie n'est telle que par une autre chose finie, de même nature, par quoi elle est limitée, elle n'est pas concevable par soi, mais par une autre chose, qui n'est pas non plus concevable par soi, et ainsi de suite à l'infini, l'ensemble infini de ces parties finies ne pouvant être conçu que par une chose qui est par soi et se conçoit par soi. Ainsi se trouvent préparées les définitions suivantes qui distinguent entre la substance, qui est en soi et se conçoit par soi (*Définition 3*), et le mode, qui n'est concevable que dans et par une autre chose (*Définition 5*). De plus, unie à la définition de la *causa sui,* la définition de la chose finie permet d'établir (*Proposition 8*) l'infinitude de la substance à un seul attribut, ou, ce qui revient au même [89], l'infinitude en son genre de tout attribut. Par là s'explique sa place entre la définition de la *causa sui* et celle de la substance ; la *causa sui* étant la première propriété (*Proposition 7*), et l'infinitude, la seconde propriété (*Proposition 8*) démontrée de la substance [90].

Pourquoi la définition de la chose infinie en son genre (l'attribut) n'est-elle pas posée immédiatement ici, en symétrie avec celle de la chose finie en son genre ? Celle-ci ne suppose-t-elle pas la connaissance antérieure d'une nature infinie en son genre ? Du fait que quelque étendue ne peut être limitée que par de l'étendue, n'est-il pas d'ores et déjà certain, *a contrario,* que l'Etendue elle-même, ne pouvant être limitée par de l'étendue, ne peut qu'être infinie en son genre ? Mais, objectera-t-on, s'il est vrai que l'Etendue ne peut être limitée par elle-même, ne l'est-elle pas par la Pensée ? On rétorquera que c'est là dire seulement que l'Etendue n'est pas tout l'être, dire qu'elle est

87. *Ethique,* II, *Prop. 11, Coroll.,* Ap., p. 145. Cf. *Principia phil. cart.,* Préface de L. Meyer, Ap., I. p. 300.

88. Par là est indiquée la condition ou *ratio* du fini conçu génétiquement (cf. I, *Scolie 1* de la *Prop. 8*) comme affirmation partielle de l'existence d'une nature qui par elle-même s'affirme totalement. Ce qui implique que le fini en tant que tel est étranger à la nature infinie et rejetée hors d'elle, avec tout le divisible.

89. Cf. *Epist. II, H. Oldenburgio* : « Unumquodque [attributum] est infinitum, sive summe perfectum, in suo genere », Geb., IV, p. 7, l. 25-26 ; « Omnis substantia debet esse infinita sive summa perfecta in suo genere », *ibid.,* p. 8, l. 10-11. Nous ne nous référons pas ici à l'édition Appuhn, dont le texte est tronqué.

90. La première à être démontrée, n'est-ce pas l'antériorité de la substance à l'égard de ses affections, objet de la *Proposition 1* ? Non point, car il s'agit là d'une *relation* entre la substance et l'autre que la substance, et non d'un propre de la substance *considérée en elle-même,* comme la *causa sui,* l'infinitude et l'indivisibilité, la liberté, l'éternité, etc. : « Substantia... depositis affectionibus et in se considerata, hoc est vere considerata », I, *Prop. 5, Dém.,* Ap., p. 28.

un genre d'être, bref, qu'elle n'est pas absolument infinie, mais infinie en son genre [91]. Et, dans la même supposition, la même conclusion vaudra pour la Pensée. La définition de la chose finie en son genre paraîtrait donc bien appeler immédiatement celle d'une chose infinie en son genre, c'est-à-dire celle de l'attribut.

Il n'en est rien pourtant. Et, bien que la chose finie en son genre suppose en soi l'infinitude de la chose définie par ce genre, il n'y a aucune raison, sinon de symétrie presque purement verbale, pour qu'elle soit introduite ici. En effet, comme la chose finie ne renvoie qu'à une série indéfinie de choses finies, elle ne nous révèle en rien la nature de la chose infinie, laquelle ne peut se concevoir que par soi. Cette infinitude positive, ne pouvant être affirmée que comme propriété nécessaire de la substance, en suppose la définition. La *Définition 2,* étant antérieure à la Définition de la substance, n'implique donc pas immédiatement la définition de la chose infinie en son genre.

***

§ XIII. — La *Troisième Définition* est celle de la substance comme étant ce qui est en soi et est conçu par soi ; c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose duquel il doive être formé. Comme dans la première Définition, et pour les mêmes raisons, ce que l'entendement conçoit de la chose et ce que celle-ci est en soi sont immédiatement posés comme identiques. En effet, le concept en question n'étant rien d'autre qu'une idée adéquate, l'idée adéquate étant la même en nous qu'en Dieu [92], toutes les idées de Dieu étant vraies, puisque ce qui est objectivement dans son entendement est formellement hors de lui dans la Nature et « convient entièrement avec son objet » [93], il en résulte que le concept de la substance, formé par notre entendement, est absolument vrai et la représente telle qu'elle est en soi.

En conséquence, étant conçu par lui-même, cet *esse in se* est nécessairement *esse a se*, *être par soi* signifiant qu'il ne peut tenir son être d'un autre. Toute substance est donc, non seulement une chose intelligible par elle-même, mais un absolu. Prolongeant par là certaines vues de Descartes [94], Spinoza s'oppose à ces conceptions scolastiques pour qui, l'*in se* signifiant seulement la non-inhérence [95],

91. *Lettre IV, à Oldenburg,* octobre 1661, Ap., III, p. 119.
92. *Ethique,* II, *Prop. 34,* Ap., p. 197.
93. *Ethique,* II, *Prop. 3, Coroll* de la *Prop 7, Prop. 32* et dém., *Prop. 34,* Ap., pp. 125, 131-132, 196. Cf. I, *Prop. 30,* dém., Ap., p. 87.
94. Descartes, *Principes,* I, art. 51 ; *Notae in Programma,* A. T., VIII, 2, p. 350.
95. « Oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo quod

la substance n'était ni par soi, — ce qui revient à Dieu seul, lequel ne constituait pas une substance, — ni conçue par soi, mais constituait seulement en chaque chose le support inconnu de ses propriétés, de sorte qu'elle restait inintelligible en son fond, et qu'il y en avait autant que de choses particulières. Mais ce qui est remarquable, c'est que, tout en définissant la substance, non simplement par l'inséité, mais par la conception par soi, Spinoza n'y ajoute pas, comme on pourrait s'y attendre, l'existence par soi, considérée ordinairement (*vulgo*), à l'époque, comme suffisant pour en constituer la notion [96], ni la *causa sui*, par laquelle Descartes caractérisait la substance de Dieu [97].

On pourrait être tenté d'interpréter cette lacune comme une séquelle du concept scolastique de l'être sans cause, ou encore de la définition cartésienne de la substance créée : chose qui, pouvant se concevoir clairement et distinctement par soi, abstraction faite du reste (ainsi l'étendue sans la pensée, la pensée sans l'étendue [98]), peut exister sans le concours d'une autre chose créée [99]. En réalité, Spinoza, dans l'*Ethique*, ne doute nullement que la substance existe nécessairement, ni que, tenant d'elle-même son existence, elle soit *causa sui*. Mais, pour lui, la *causa sui*, loin d'en constituer l'essence, n'en est que l'une des propriétés. C'est pourquoi elle a pu être définie séparément (dans la *Définition 1*), sans qu'on sache encore si elle appartenait à une chose de la Nature [100].

Enfin, du fait que la *causa sui* ne constitue pas l'essence de la substance, mais en résulte seulement comme une de ses propriétés, il sera nécessaire de la démontrer, à partir de cette essence, en la déduisant, ainsi que l'infini, de l'inséité [101]. Que cette démonstration soit indispensable, c'est ce qu'attestent tant la doctrine scolastique de la substance, qui affirme l'être par soi comme étant sans cause, que la doctrine cartésienne, qui, tout en reconnaissant que l'étendue et la pensée se conçoivent par soi, en fait des substances créées par Dieu, c'est-à-dire causées par une autre.

Cette dernière erreur, que la *Proposition 6* dénoncera comme une absurdité, peut surprendre, puisque Descartes, ayant conçu la *causa*

substantia sit res cui conveniat esse non in subjecto..., et sic in ratione substantiae intelligatur quod habeat quidditatem cui convenit esse non in alio », saint Thomas, *Cont. Gent.*, I, 25.

96. Cf. *supra*, § x, p. 41, note 77.

97. Descartes, *Principes*, I, art. 51 ; *I^re Rép.*, A.T., VII, pp. 110, l. 21-31, 111, l. 5-8, 112, l. 3-11.

98. *Principes*, art. 60.

99. *Ibid.*, art. 51.

100. Cf. *supra*, § x, pp. 40 sqq.

101. Cf. la seconde démonstration du *Corollaire* de la *Proposition* 6, et la *Proposition* 7 qui en dépend immédiatement.

sui par la coïncidence de la cause efficiente et de la cause formelle[102], l'a liée à l'inséité et à la perséité de la substance divine[103], et qu'on ne voit pas alors pourquoi il ne l'a pas liée aussi à la perséité et à l'inséité des substances de la nature, étendue et pensée. D'où cette conjecture qu'il en aurait été dissuadé par des préjugés. Mais, en réalité, son idée profonde, c'est que la substance infiniment parfaite de Dieu dépend du pouvoir qu'il a de se causer lui-même, et non inversement. La *causa sui*, en effet, est pour lui l'immédiate expression de l'incompréhensible toute-puissance de Dieu, *laquelle ne saurait, sous peine de faillir à ce qu'elle est, manquer de lui donner toutes les perfections, à commencer par l'existence*[104]. Puisque l'être parfait de Dieu, en soi et conçu par soi, d'où l'on peut tirer, après coup, son existence nécessaire, résulte lui-même de l'efficace d'une puissance infinie absolument libre, puisque l'absolue perfection, loin d'imposer nécessairement la *causa sui*, est, au contraire, librement produite par elle[105], on peut conclure de là que ce qui résulte de la *causa sui* est nécessairement en soi et par soi, mais non que tout ce qui est en soi et par soi est nécessairement cause de soi. Ainsi, du moment que la *causa sui* a été fondée dans l'incompréhensibilité de la toute-puissance au lieu d'être fondée dans l'intelligibilité de la substance, il n'y a rien d'absurde à concevoir que les substances de la nature aient été, malgré leur inséité, créées par Dieu, cette création n'étant pas plus incompréhensible que l'acte par lequel Dieu tout-puissant, se donnant à lui-même toute les perfections y compris l'existence, s'institue comme substance infiniment parfaite.

La hiérarchie des concepts est alors : puissance, infinitude, liberté, *causa sui*, inséité, essence, nécessité, au lieu d'être comme chez Spinoza : essence, inséité, nécessité, puissance, *causa sui*, infinitude.

Sous cette divergence se retrouve l'opposition fondamentale des deux doctrines : chez Spinoza, l'intelligibilité de Dieu, la réduction de sa puissance à son essence, l'identité de nature entre l'entendement infini et le nôtre, capable, comme celui de Dieu, de connaître vraiment les choses à partir de l'infini ; chez Descartes, l'incompréhensibilité de Dieu, la réduction de son essence à sa puissance, la limitation de notre entendement, restreint à ne comprendre que le fini. C'est pourquoi, chez lui, loin de pouvoir être compris en vertu de nos définitions (en l'espèce, l'inséité, la substance), l'infini et la *causa sui* ne peuvent être qu'imposés immédiatement à notre enten-

102. *III^e Méd.*, A. T., VII, pp. 49-50 ; *Rép. aux VI^es Obj.*, VII, pp. 239-243.
103. *I^res* et *IV^mes Rép.* ; *Principes*, I, art. 51.
104. *III^e Méd.*, VII, pp. 47-52 ; *I^res Rép.*, VII, pp. 110, l. 21-31, 111, l. 5-8, 112, l. 3-11 ; *IV^es Rép.*, VII, pp. 240-241.
105. Cf. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I, pp. 250-263, 364.

dement, comme incompréhensibles en eux-mêmes, par la puissance de Dieu imprimant en nous l'idée de l'être parfait[106] ; et cet être, les revendiquant pour lui seul, révèle qu'il est incommensurable avec les substances finies. Conclusions que Spinoza récuse en bloc, pour ce que, méconnaissant notre entendement comme pouvoir absolu du vrai, elles détruisent, à ses yeux, jusque dans son dernier fondement, la possibilité de toute science.

§ XIV. — En définissant la substance comme ce qui est en soi et est conçu par soi, la *Définition 3* a énoncé le critérium de la *substantialité en général.* Mais elle laisse de côté l'essence *par quoi* une chose est effectivement *une* substance et est reconnue pour telle par l'entendement. Cette essence, c'est l'attribut. D'où la définition de l'attribut (*Définition 4*) comme étant « ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence ». Par exemple, l'entendement, percevant la Pensée et l'Etendue, reconnaît aussitôt qu'elles sont des attributs, c'est-à-dire des choses qui constituent des substances. L'attribut est donc à la fois principe ontologique de la substance, en tant qu'il est *constitutif de sa réalité*[107], et principe de son intelligibilité, en tant qu'il *la fait connaître comme telle.*

L'entendement qui perçoit les essences constituant les substances, c'est l'entendement pur dont les idées, étant adéquates, sont identiques en moi et en Dieu et ont en moi la vérité qu'elles ont en Dieu. L'absolue vérité de cette connaissance a le même fondement que celle des idées par lesquelles est connu ce qu'est la *causa sui* ou ce qu'est la substantialité. Dieu a nécessairement dans son entendement les idées vraies de tout ce qu'il est et de tout ce qu'il produit[108]. Il a donc nécessairement en lui les idées vraies de toutes les choses qui sont les ingrédients de son être, c'est-à-dire les idées vraies des essences qui constituent ces choses comme des substances ; et il a en même temps l'idée vraie de lui-même comme constitué de ces substances, qui sont de ce fait conçues comme les attributs de sa substance unique. En conséquence, ce que l'entendement pur (infini ou fini) perçoit comme constituant l'essence d'une substance est nécessairement en soi cette essence même. Ainsi, l'attribut n'est rien d'autre qu'une substance en chair et en os, révélée dans ce qui constitue sa nature propre. C'est pourquoi attribut et substance sont interchangeables : « *Substantiae, sive, quod idem est, earum attri-*

106. « Je n'ai jamais traité de l'infini que pour *me soumettre* à lui et non point pour déterminer ce qu'il est, ou [ce] qu'il n'est pas », *Descartes à Mersenne,* 28 juin 1641, A. T., III, p. 293, l. 24-27. [Mots soulignés par nous.] — Spinoza a la prétention contraire.

107. C'est pourquoi il sera possible de démontrer que, plus une chose a de réalité, plus elle possède d'attributs (*Proposition 9*).

108. Cf. plus haut, § VII, p. 32.

buta » [109] ; peuvent recevoir la même définition : « *Idea... attributi, id est... rei quae per se et in se concipitur...* » [110] ; « *Per substantiam intelligo id quod per se et in se concipitur,* etc. » [111] ; ont les mêmes propres, en particulier la *causa sui* : « L'existence (...) suit seulement de la définition ou de l'idée d'un attribut, c'est-à-dire (...) d'une chose qui se conçoit par elle-même et en elle-même » [112]. D'où l'on voit qu'entre l'attribut et la substance, il n'y a qu'une différence de raison [113].

Ces conclusions sont confirmées par les démonstrations de l'*Ethique* : « Un attribut est ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence (*Définition 4*) ; et par suite (*Définition 3*), il doit être conçu par soi » (I, *Prop. 10,* Dém.). Mais (*Définition 3*) ce qui est conçu par soi est en soi, donc est substance. Ainsi l'attribut est substance. D'autre part, se concevant par soi, il ne se conçoit pas par un autre, mais abstraction faite de tout autre : « Chaque attribut est conçu par soi, abstraction faite de toute autre chose (*absque alio*), en vertu de la *Prop. 10,* p.1 » (Dém. de la *Prop. 6,* Livre II). Aucun attribut n'est donc un mode ou une affection, puisque « un mode ou une affection est ce qui est en autre chose et se conçoit par autre chose » (*Définition 5*). Par conséquent, il est une substance, puisque : « Rien n'est donné hors de l'entendement, sinon les substances et leurs affections » (I, *Prop. 4*, début de la Dém.) ; donc : « Rien n'est donné hors de l'entendement, ... sinon les substances ou, ce *qui revient au même* (*sive quod idem est, per Déf. 4*), leurs attributs et leurs affections » (fin de la Dém.). L'attribut n'est pas non plus un simple prédicat, sinon il serait un adjectif ne comportant rien de substantiel par quoi Dieu est Dieu ; or, il est un substantif qui comporte ce substantiel même [114].

§ XV. — Toutefois, ici, conformément à la dissociation opérée

109. *Eth.*, I, *Prop. 4,* Dém., Ap., p. 27. « Substantiam sive attributum », *Lettre IX, à S. de Vries,* Geb., IV, p. 46, l. 24, Ap., III, p. 144. « *Deus sive omnia attributa* », I, *Prop. 19, Prop. 20, Coroll. 2,* Ap., p. 68, p. 71.
110. *Lettre IV,* Geb., IV, p. 13, l. 6-7, Ap., III, pp. 118-119. « Notandum me per attributum intelligere omne id quod concipitur per se et in se, adeo ut ipsius conceptus non involvit conceptum alterius rei », *Lettre II, à Oldenburg,* Geb., IV, p. 7, l. 26-29, Ap., III, p. 113.
111. « Hoc est cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei », *Lettre IV,* Geb., IV, p. 13, l. 33-34, Ap., III, p. 119. « Per Naturam Naturantem nobis intelligendum quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, hoc est Deus quatenus ut causa libera consideratur », *Eth.,* I, *Prop. 29, Scolie,* Ap., p. 86. Cf. à la fin de ce volume l'*Appendice n° 2.*
112. *Lettre IV,* Ap., III, p. 118, Geb., IV, p. 13, l. 3-8.
113. *Cogit. Met.,* I, chap. III, Ap., p. 439, Geb., I, p. 100, l. 8-9 ; II, chap. V, Ap., I, p. 468, Geb., I, p. 258, l. 1-2.
114. *Court Traité,* I, chap. III, add. 1, Ap., I, p. 71.

par l'analyse en vue de définir à part chacun des éléments de l'idée vraie donnée, l'intelligibilité (la conception par soi), qui ne fait qu'un dans une substance avec l'être en soi (*Définition 3*), en est distinguée dans l'attribut (*Définition 4*) comme perception de l'entendement [115]. Mais, en réalité, il ne s'agit que de la même chose, définie, ici, dans son être, et là, par l'idée que l'entendement a de ce qu'est en soi l'essence de cet être, les deux définitions étant interchangeables du fait que l'idée représente la chose telle qu'elle est en soi. De plus, tout autant que l'être en soi (*esse in se*) implique la conception par soi (*Définition 3*), la conception par soi (perception de la substance, cf. *Définition 4*) implique l'être en soi (*Définition 3*) [116]. L'attribut, c'est donc la chose que l'entendement *identifie* comme étant substance, du fait qu'il la conçoit par soi, car toute substance se conçoit par soi (I, *Prop. 10*, Dém. et *Déf. 3*). En conséquence, entre une substance et ce qui est par notre entendement identifié comme telle, à savoir l'attribut, la différence est nulle.

Bien mieux, on devra convenir que la *réalité de la chose* est donnée par l'attribut tel qu'il est posé dans la *Définition 4*, tandis que la substance, telle qu'elle est posée dans la *Définition 3*, n'en donne que le concept. A la bien prendre, en effet, la *Définition 3* fait connaître, non la chose substantielle, mais seulement le criterium de toute substantialité. La *Définition 4*, au contraire, désigne, par l'attribut, ce qui est donné à l'entendement comme constituant cette chose même dont celui-ci découvre qu'elle possède effectivement le caractère de la substance. Dans cette perspective, qui est la meilleure, l'être physiquement réel de la substance, c'est l'attribut, l'être de raison, c'est la substantialité, par quoi est conçu *in abstracto* le caractère de toute substance. Que l'attribut soit la *chose* perçue et identifiée par l'entendement comme étant une substance, c'est ce qu'atteste encore Spinoza lorsqu'il déclare qu' « en dehors des attributs infinis, il n'existe aucune essence ou aucun être » [117], et (dès les *Pensées métaphysiques*, d'accord avec Descartes) que « l'Etre en tant qu'il est un être ne nous affecte pas par lui-même comme substance, qu'il faut l'expliquer par quelque attribut sans qu'il s'en distingue autrement que par une distinction de Raison » [118]. Ainsi, la *réalité* de la substance, c'est sa nature ou essence, c'est-à-dire l'attribut que l'entendement reconnaît être indubitablement une substance du fait qu'il satisfait aux critères de la substantialité, à savoir à l'inséité et à la conception par soi.

115. Cf. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, p. 61.
116. Cf. p. 48, note 111. Bien entendu, on évitera de confondre les deux sens de l'expression « en soi », qui signifie tantôt la chose telle qu'elle est hors de la représentation que nous en avons, et tantôt la chose en tant qu'elle est en elle-même (*esse in se*) et non en une autre.
117. *Court Traité, Appendice*, I, *Coroll.* de la *Prop. 4*, Ap., I, p. 200.
118. *Cogit. Met.*, I, chap. III, § I, Ap., I, p. 439, Geb., II, p. 100, l. 7-9.

Par cette réduction de la substance à son attribut essentiel, Descartes et Spinoza expulsent d'elle la qualité occulte à laquelle semblait la condamner sa définition traditionnnelle comme sujet d'inhérence, support inconnu de ses prédicats, seuls accessibles à l'entendement. La substance (le sujet) étant identifiée à l'attribut, celui-ci devient la réalité même du sujet, qui, ainsi, est entièrement connu (quant à sa nature). La définition de la substance et celle de l'attribut ne sont plus alors, comme le voulait l'Ecole, les définitions de deux entités différentes, mais seulement celles de deux aspects d'un même être : sa nature constitutive ou réalité, qui est son attribut et que cet attribut révèle, son inséité et son autosuffisance, qui sont les caractères attestant qu'il est une *substance.*

Cependant, du fait que l'attribut est défini comme ce que l'entendement *perçoit* comme constituant l'essence de la substance, certains ont estimé qu'il exprimait seulement ce qui, dans celle-ci, est intelligible pour l'esprit [119], et que, donnant d'elle une vision subjective, il nous en dérobait la véritable nature. Thèse inacceptable, qui contredit doublement au concept spinoziste de l'entendement. En effet, si les attributs résultaient de l'idée que l'entendement se fait de la substance, l'entendement leur serait antérieur, et par conséquent antérieur à l'attribut dont il est le mode, ce qui est absurde. Si l'entendement phénoménalisait ce dont il a la connaissance, il se définirait comme la forme kantienne qui métamorphose les choses qu'il connaît, et non comme l'entendement spinoziste qui les connaît telles qu'elles sont en soi (« *ut in se sunt* »). Enfin, si l'entendement ne pouvait connaître par l'attribut ce qu'est en soi l'essence de la substance, la nature de celle-ci serait inconnaissable, Dieu, demeurant incompréhensible, redeviendrait cet *asylum ignorantiae* où toutes les superstitions trouvent leur refuge, et le spinozisme serait détruit de *a* à *z* [120].

§ XVI. — Si, étant donné la nature de l'âme comme idée d'un corps, il est impossible à l'entendement humain de percevoir d'autres attributs que l'Etendue et la Pensée, — tout autant qu'il est impossible à un parallélogramme d'être inscrit dans un cercle, — il n'en résulte nullement qu'il soit *a priori* impossible de concevoir que d'autres attributs puissent exister hors de ceux-là, sous prétexte qu'ils ne pourraient être définis par « ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence ». Ce serait supposer qu'il n'y a pas d'autre entendement que le nôtre. Or, il y a un entendement

119. Cf. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains,* Paris, 1923, p. 61 ; Hegel, *Die Wissenschaft der Logik, IIes* Buch, 3er Abschnitt, éd. Lasson, II, p. 165.

120. Sur cette méprise et la controverse relative à l'attribut, cf. fin du volume, *Appendices n° 3 et 4.*

divin. Donc il percevra, s'il en existe, les attributs que je ne perçois pas [121].

En conséquence, ces attributs pourront être conçus selon la *Définition 4*. D'où l'on voit qu'il n'y a pas de conflit entre cette *Définition* et la *Définition 6*, laquelle pose en Dieu une infinité d'attributs malgré que je n'en perçoive que deux.

§ XVII. — Quelle est cette substance dont l'attribut révèle et constitue l'essence ? Est-ce la substance divine constituée d'une infinité d'attributs, ou l'une de ces substances que la substance divine comprend en elle à titre d'attributs ?

La dernière hypothèse est seule recevable. En effet : 1° de la *Définition 4*, il résulte que deux attributs différents font nécessairement connaître deux différentes essences de substance ; 2° un attribut, révélant l'essence d'une substance, ne saurait sans contradiction révéler en même temps celle d'une autre, *a fortiori* celle d'une substance comprenant une infinité d'attributs auxquels est radicalement étrangère l'essence qu'il fait connaître ; 3° l'absolue réciprocité des définitions de l'attribut et de la substance en témoigne aussi, car un attribut ne peut se réciproquer avec une infinité de substances attributives qu'il exclut de lui, mais avec celle-là seule dont il fait connaître la nature ; 4° la *Définition 6* le confirme, puisque chacun (*unumquodque*) des attributs qui constituent Dieu exprime *une essence éternelle et infinie* [122], mais non l'*essence absolument infinie* (ou infiniment infinie) qui est celle de la substance divine [123]. Enfin, la démonstration de la *Proposition 16* du Livre I l'atteste de façon décisive, puisqu'elle précise que chacun des attributs, dont l'absolue infinité constitue la nature divine, « *exprime une essence infinie en son genre* » [124]. Sans doute chacune de ces essences appartient-elle à l'essence absolument infinie de Dieu, puisque chacune en est un constituant, mais elle n'en est pas la totalité. Sans doute aussi chaque attribut fait-il percevoir Dieu, mais en le restreignant à l'essence de substance que cet attribut constitue et révèle. Par exemple, l'attribut

121. « Tout ce qui peut être perçu *par un entendement infini* comme constituant une essence de substance » (II, *Scolie* de la *Prop. 7*, Ap., p. 132) est attribut. On verra plus tard comment la différence entre l'entendement divin et le nôtre n'exclut en rien leur identité de nature.

122. Et le *Scolie* de la *Prop. 10, Partie I,* précise : « *Une certaine* (*certam*) essence éternelle et infinie », Ap., p. 39.

123. Cf. aussi I, *Prop. 32,* dém. : « Deus, non quatenus substantia absolute infinita est, sed quatenus attributum habet, quod infinitam et aeternam cogitationis essentiam exprimit... ». Cf. aussi la Démonstration de la *Prop. 31,* Ap., p. 90, cf. p. 88.

124. « Natura divina infinita absolute attributa habet (*per Défin.* 6), quorum etiam unumquodque infinitam essentiam *in suo genere* exprimit... », Geb., II, p. 60, l. 26-28.

Pensée révèle et constitue Dieu comme Chose Pensante, l'attribut Etendue révèle et constitue Dieu comme Chose Etendue [125]. La notion de Dieu comme substance constituée d'une infinité d'attributs est apportée seulement par l'idée de l'être souverainement réel, laquelle est exorbitante de l'idée de chaque attribut.

§ XVIII. — Cependant, cette interprétation soulève des objections. En effet, 1° l'attribut est, par définition, cela seul par quoi nous connaissons l'essence d'une substance ; 2° « l'Etre en tant qu'il est un être ne nous affecte pas par lui-même comme substance », mais ne peut nous être connu que par ses attributs [126] ; 3° nous connaissons la substance comme constituée d'une infinité d'attributs ; 4° nous ne connaissons cependant que deux attributs ; 5° donc, si disproportionnée que semble la connaissance de cette substance par rapport à celle d'un ou de deux attributs, il faut bien qu'elle en provienne, puisque la substance ne peut pas être connue autrement que par ses attributs ; 6° il n'y a là nulle difficulté, dès lors que la substance est identique dans tous les attributs, car si chaque attribut révèle l'essence d'une substance, et s'il est démontré qu'il n'y a pas plusieurs substances, mais une seule, chacun révélera la même ; or, tel est le cas, puisque « tout ce qui peut être perçu par un entendement infini comme constituant une essence de substance appartient à une substance unique, et en conséquence substance pensante et substance étendue sont une seule et même substance comprise tantôt sous un attribut, tantôt sous un autre » [127]. C'est ce que paraît confirmer la *Proposition 45* du Livre II, par laquelle il est démontré que toutes les idées de corps quelconques, enveloppant le concept de l'attribut qui est leur cause, enveloppent par là même, en vertu de la *Définition 6* du Livre I (Définition de Dieu comme substance constituée d'une infinité d'attributs), l'idée de l'essence éternelle et infinie de Dieu.

Cette objection repose sur la supposition que les divers attributs ne sont pas des essences réellement distinguées, constitutives chacune d'une substance unique, mais des façons différentes, propres à notre entendement, de percevoir une substance en soi homogène, ineffable, étrangère à leur diversité. Or, une telle supposition, ainsi qu'on l'a vu (cf. § XV), est insoutenable, car, puisque toutes les idées de

125. Il est donc préférable de traduire : « quod intellectus de substantia percipit » par « ce que l'entendement perçoit d'*une* substance » (Appuhn) plutôt que par : « ce que l'entendement perçoit de *la* substance » (Saisset, Guérinot, Pléiade), ou par : « was der Verstand an der Substanz als deren Wesenheit ausmachend wahrnimmt » (Baensch). La traduction de Lantzenberg : « ce que l'intelligence conçoit *dans* la substance comme constituant l'essence de *cette* substance », sans être inexacte, manque de précision.
126. *Cogit. Met.*, I, chap. III, p. 439, Geb., II, p. 100, l. 7-9.
127. *Ethique*, II, *Prop. 7, Scolie*, Ap., p. 132.

l'entendement pur, infini ou fini, sont vraies, il est incontestable que, conformément à l'idée que nous en avons, la substance infiniment infinie de Dieu n'est pas *simple,* mais constituée d'une infinité d'essences différentes de substances. Il paraît donc exclu que l'essence de la substance divine soit révélée par l'essence d'un seul de ses attributs constituants. Elle ne saurait l'être que par les essences de tous ses attributs.

On se retrouve alors confronté à cette question : si chaque attribut ne peut à lui seul révéler l'essence de la substance infiniment infinie, s'il faut, pour la connaître, connaître les essences de tous les attributs, comment pouvons-nous connaître Dieu comme constitué d'une infinité d'attributs, alors que nous n'en connaissons que deux ?

Ce problème sera résolu par le double rapport d'identité et de différence que soutiennent entre eux l'entendement divin et l'entendement humain. En tant que partie de l'entendement divin, l'entendement humain lui est, quant à sa nature, identique et connaît les choses comme Dieu les connaît, par des idées adéquates [128]. D'autre part, l'entendement de Dieu renferme nécessairement les idées de sa substance et des divers attributs qui la constituent [129]. En conséquence, ces idées devraient aussi se trouver dans le nôtre. Toutefois, notre entendement est celui d'une Ame humaine, c'est-à-dire d'une âme dont toute la nature consiste en l'idée d'un corps [130]. De ce fait, il ne peut connaître d'autres attributs que ceux dont l'Ame et le Corps sont respectivement des modes : à savoir la Pensée et l'Etendue [131]. En conséquence, tous les attributs qui, outre ces deux-là, constituent la substance infiniment infinie sont pour lui nécessairement *éclipsés.* L'idée de cette substance n'en subsiste pas moins intégralement en lui, mais son contenu est en très grande partie voilé, de même que, dans une éclipse, subsiste la notion du contour entier de l'astre, alors que la plus grande partie de son disque est occultée [132]. Ainsi, notre entendement a en lui l'idée de la substance constituée d'une infinité d'attributs, bien qu'il n'en puisse connaître que deux. C'est pourquoi, malgré leur éclipse, les attributs inconnus, demeurant sous-jacents, « nous disent qu'ils sont, sans nous dire en même temps ce qu'ils sont » [133]. En effet, quoique nous ne découvrions dans la Nature que deux attributs infinis, « *quelque chose* » nous révèle qu'il doit en exister une infinité d'autres dont l'être souverainement parfait est

128. *Ethique,* II, *Coroll.* de la *Prop. 11, Prop. 32* et *34,* Ap., p. 144, pp. 195, 197.
129. II, *Prop. 3,* Ap., p. 124.
130. II, *Prop. 13,* Ap., p. 147.
131. Cf. *Lettre LXIV, à Schuller,* Ap., III, pp. 326-327, Geb., IV, pp. 277-278.
132. Cf. *infra,* t. II, chap. III, § VI, chap. IV, § XXVI, chap. V, § XXI.
133. *Court Traité,* I, chap. Ier, *Addition* 3, Ap., I, p. 47.

constitué. D'où nous vient ce « *quelque chose* » ? Non des deux attributs connus, car « deux ne font que deux et non une infinité ». Non de moi non plus, car « il faudrait que je pusse donner ce que je n'ai pas ». En conséquence, il nous vient « des attributs infinis [eux-mêmes] qui nous disent..., etc.[134] ». Ces attributs, toutefois, ne nous le disent pas *directement*, mais par l'intermédiaire de l'idée de Dieu, car c'est à Dieu seulement que les attributs disent directement *qu'ils* sont, parce qu'ils lui disent en même temps *ce qu'*ils sont. Et cette idée doit nous le dire nécessairement, sans quoi nous ignorerions la nature de Dieu, ce qui serait absurde puisque nous en avons l'idée. En d'autres termes, l'idée de Dieu, qui est en Dieu l'idée de tous ses attributs, subsiste dans notre entendement, même lorsqu'une grande partie de son contenu (une infinité d'attributs) nous est voilée, et c'est par cette idée que les attributs inconnus peuvent nous dire *qu'*ils sont sans nous dire *ce qu'*ils sont.

Il est donc vrai que l'idée de la substance constituée d'une infinité d'attributs ne peut nous être donnée que par les attributs eux-mêmes ; mais il est faux d'en conclure que, parce que nous n'en connaissons que deux, ces deux-là y suffisent, puisque c'est en eux tous qu'elle est effectivement fondée. D'où l'on voit que le problème de savoir comment nous avons l'idée d'une substance constituée d'une infinité d'attributs, alors que nous en connaissons deux seulement, se métamorphose dans le problème de savoir comment, alors que l'idée de la substance constituée d'une infinité d'attributs est nécessairement donnée dans notre entendement, nous en connaissons seulement deux.

Quant à l'argument fondé sur la *Proposition 45*, il est tout aussi déficient que les autres, car ce qu'enveloppe l'idée de l'attribut, cause des idées d'un corps quelconque, ce n'est pas l'idée de l'*essence absolument infinie* de Dieu, mais celle d'*une essence éternelle et infinie,* c'est-à-dire de Dieu comme Chose Pensante[135], à ce titre seulement cause des idées.

De ces précisions, il résulte, clair comme le jour, que chaque attribut ne fait pas connaître par lui seul l'essence de la substance infiniment infinie, mais seulement celle d'une certaine substance, c'est-à-dire d'une des perfections dont Dieu est constitué. En conséquence, bien que la Définition de la substance (*Définition 3*) soit ultérieurement appliquée à l'Etre constitué d'une infinité d'attributs et même réservée alors à lui seul, elle ne concerne d'abord que les choses constituées

134. *Ibid.*

135. Appuhn traduit : « *aeternam et infinitam essentiam* », dans la *Définition 6,* par *une essence éternelle et infinie,* et dans la *Proposition 45* du L. II par l'*essence éternelle et infinie de Dieu,* ce qui contribue à faire oublier que cette expression renvoie ici, non à la substance infiniment infinie, mais seulement à Dieu défini par un seul attribut, en l'espèce la Chose Pensante. Cf. Ap., pp. 22 et 223.

d'un seul attribut. En effet, la *Définition 4* ne pourrait poser l'attribut comme ce qui révèle et constitue l'essence de la substance, si la Définition de la substance (*Définition 3*), qui la précède immédiatement, était celle d'un être constitué d'une infinité d'attributs. Et, de fait, les huit premières propositions du Livre I, fondées sur les *Définitions 3* et *4*, déduiront la substance à un seul attribut. Pour transférer la notion de substance à l'Etre constitué d'une infinité d'attributs, il faudra, au cours des *Propositions 9*, *10* et *11*, parvenir à construire Dieu.

§ XIX. — Définitions de mot, on l'a vu, en même temps que définitions de chose, les définitions de la substance et de l'attribut précisent aussi l'emploi exact de ces termes techniques auxquels l'usage a réservé des significations variables.

Chez Descartes, et chez certains Scolastiques, le terme de *substance* n'était pas « univoque », car il s'appliquait, et à Dieu [136] « qui n'a besoin que de soi-même pour exister », et aux substances de la Nature, dites créées, qui, pour exister, ont besoin, non certes d'autres choses créées, mais du concours ordinaire de Dieu [137]. Spinoza rétablit l'univocité du terme en concevant toutes les substances comme des êtres divins qui sont en soi et conçus par soi. Toutefois, la substance serait mal définie, et l'univocité s'évanouirait, si, après avoir désigné de ce nom une chose constituée d'un seul attribut, on désignait aussi de cette façon la chose constituée de plusieurs attributs. Pour maintenir l'univocité, Spinoza use de deux procédés différents : avant l'*Ethique,* il dénomme substances les choses constituées d'un seul attribut et *Etre* la chose constituée d'une infinité d'attributs, c'est-à-dire Dieu [138] ; dans l'*Ethique*, au contraire, après avoir provisoirement dénommé substances les choses constituées d'un seul attribut, il leur refuse finalement ce nom pour le réserver à Dieu, chose constituée d'une infinité d'attributs [139]. Ce transfert de nom s'effectue dans les *Propositions 11, 14* et *Coroll.*, qui, investissant de la substantialité exclusivement le Dieu infiniment infini, permettent de lui conférer,

136. Pour saint Thomas, Dieu n'est pas une substance : « Deus non est in genere substantiae, sed est supra omnem substantiam », *De Potentia,* 7, 3. C'est ce que saint Augustin dit à peu près, dans le *De Trinitate,* VII, c. 3, en stipulant que la substance ne peut être appliquée qu'analogiquement à Dieu, lequel est supérieur à la prédicamentabilité. Cf. *Court Traité,* I, chap. II, § 1, Ap., I, p. 49, et *passim ; Lettre IV, à Oldenburg,* Ap., III, p. 120, Geb., IV, p. 14, 1. 13-14 ; cf. *Lettre II, au même,* Geb., p. 8, l. 2.

137. Descartes, *Principes,* I, art. 51.

138. *Lettre IX, à S. de Vries,* Ap., III, p. 143, Geb., IV, p. 44, l. 31-34.

139. C'est que (cf. fin de ce volume, *Appendice n° 2*) Spinoza, avant l'*Ethique,* s'efforce d'identifier Dieu et la Nature, tandis que, dans l'*Ethique,* il vise avant tout à le poser comme substance unique.

en les sublimant, toutes les propriétés des substances à un seul attribut, en particulier la *causa sui*.

Ne signifiant rien d'autre que ce qui révèle et constitue l'être d'une substance, et se réciproquant avec elle, le terme d'attribut a, lui aussi, une univocité qu'il n'avait pas chez Descartes. Celui-ci, en effet, le définissant d'une façon générale comme ce par quoi nous connaissons une substance [140], entendait indifféremment par là : 1° les perfections ou qualités de Dieu (*causa sui*, indépendance, éternité, immutabilité, etc.) [141], c'est-à-dire ses propres, adjectifs résultant de son être, et non substantifs le constituant [142] ; 2° les modes ou qualités invariables, comme la durée, l'existence — qui sont dans la chose —, ou le temps, les nombres, les universaux, — qui sont dans notre pensée — [143] ; 3° l'attribut principal, qui constitue et fait connaître la nature d'une substance [144]. C'est à ce dernier seul que Spinoza réserve le nom d'attribut, lui conservant la plupart de ses caractéristiques cartésiennes : clairement et distinctement connu par l'abstraction de toute autre chose [145] ; constituant l'essence d'une substance, se réciproquant avec elle et ne se distinguant d'elle que par une différence de raison [146] : « la *cogitatio* et l'*extensio* ne pouvant être conçues que comme la substance même qui pense et la substance même qui est étendue » [147] ; la révélant telle qu'elle est en soi [148] et lui conférant cette intelligibilité totale qui seule permet de prouver : *a*) qu'il n'y a ni matière dans la pensée, ni pensée dans la matière ; *b*) que l'âme et le corps sont réellement distincts ; *c*) que la physique mécaniste est vraie. Mais, élevant ces attributs à l'infini, Spinoza fait d'eux les constituants de Dieu, ce par quoi il porte à l'absolu l'intelligibilité que Descartes renfermait dans les limites du fini.

***

§ XX. — La 5ᵉ *Définition* est celle du mode, par où il faut

140. *Principes*, I, art. 52.

141. *Discours*, A. T., VI, p. 35, l. 4-6 ; *IIIᵉ Méd.*, VII, p. 45, l. 11-13, IX, pp. 35-36 ; *IIᵉˢ Rép.*, VII, p. 137, l. 15-28, etc.

142. Spinoza, *Court Traité*, I, chap. I, addition 4, Ap., I, pp. 47-48, chap. III, § 1, ad. I, p. 71, chap. VII, §§ 2-6, pp. 87 sqq. ; *Théol. Pol.*, chap. XIII, Ap., II, pp. 261-265, Geb., III, pp. 167-170 ; *De int. emend.*, § 55, n° III, Ap., I, p. 271, Geb., II, p. 35, l. 33-34.

143. Descartes, *Principes*, I, art. 56, 57, 58.

144. *Ibid.*, § 53 ; *IVᵉˢ Rép.*, VII, pp. 220 sqq. ; *Notae in programma*, VIII, 2, pp. 348-349.

145. *Ibid.* ; cf. Spinoza, *Ethique*, II, *Prop.* 6, Dém. : « Chaque attribut est conçu par soi en faisant abstraction de ce qui est autre que lui (*absque alio*) », Ap., p. 130, Geb., II, p. 89, l. 8.

146. Descartes, *Principes*, I, art. 62.

147. *Ibid.*, art. 63.

148. Cf. *supra*, § VII, p. 32, notes 51-52.

« entendre les affections de la substance, à savoir ce qui est en autre chose par quoi aussi il est conçu ». Elle s'oppose symétriquement à celle de la substance (*Définition 3*), comme le souligne le *Scolie 2* de la *Proposition 8*, indiquant que « tous les hommes, pourvu qu'ils fussent attentifs, entendraient par substance ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont la connaissance n'a pas besoin d'une autre chose, et par modification, ce qui est en autre chose et dont le concept se forme du concept de la chose en quoi il est ».

Comme il n'y a pas de moyen terme concevable entre *être en soi* et *être en un autre* [149], on peut prévoir dès maintenant que toutes les choses se répartiront en deux catégories : les substances (ou attributs) et les affections (ou modes), hors desquelles il n'y a rien [150]. Corrélativement, il n'y aura que deux espèces de définitions de choses : *a*) la définition des attributs (ou substances) qui, étant en eux-mêmes, se définissent par eux-mêmes ; *b*) la définition des modes, qui, étant en un autre, se définissent par cet autre. L'attribut est donc au mode *comme* le genre à l'espèce, sans pourtant être un genre. En effet, s'il en était un, il devrait se définir par une différence spécifique et un autre genre, plus élevé que le sien, — ce qui est exclu, puisque, par hypothèse, il doit être le plus élevé de tous. Il serait alors inconnaissable [151] ; et ses modes le seraient aussi, puisqu'ils ne peuvent être connus que par lui. De ce fait, toute science serait impossible. Il n'y a donc de science que si l'on commence par abandonner la notion traditionnelle de la définition comme énoncé du genre et de la différence spécifique. La fausseté de cette notion s'explique par la fausseté de la logique qui l'engendre [152], à savoir la *logique de l'imagination,* qui, opérant sur les universaux [153], perceptions confuses d'un amalgame résiduel d'images cérébrales, ne porte que sur des néants [154]. La « vraie logique », au contraire, *logique de l'entendement pur* (fini ou infini), opérant sur les idées adéquates des substances et des modes, porte sur les choses physiquement réelles, telles qu'elles sont en soi, et, de ce

149. *Ethique,* I, *Axiome 1,* Ap., p. 24.

150. *Ethique,* I, *Coroll.* de la *Prop. 6,* Ap., p. 29, Geb., II, p. 48 ; *Prop. 15,* dém. : « Praeter substantias et modos nil datur », Ap., p. 51, Geb., II, p. 56, l. 31.

151. C'est la conclusion d'Aristote, *Metaph.,* H, 3, 1043 *b,* l. 28-29, 6, 1045 *a,* l. 36 à 1045 *b* 5, et aussi de Maïmonide qui la déclare « admise par tous les penseurs qui pensent avec précision », *Guide des égarés,* tr. Munk, I, chap. LII, p. 190.

152. *Court Traité,* I, chap. VII, Ap., I, §§ 9-10, pp. 89-90. Dans ces textes, Spinoza, rappelant que « les attributs sont la même chose que les substances », emploie partout le terme d'attribut de préférence à celui de substance.

153. *Ibid.,* chap. VI, § 7, p. 83.

154. Cf. *Ethique,* II, *Prop. 40, Scolie 1, Court Traité,* I, chap. VI, § 7 : « [Les choses] générales... ne sont rien », Ap., I, p. 83. Cf. *infra, Appendice n° 3,* § VIII, pp. 443 sqq.

chef, introduit aux vraies définitions, qui consistent à décrire leur nature constitutive. Enonçant ce en quoi et ce par quoi les diverses choses, substances (ou attributs) et modes, sont ce qu'elles sont, ces définitions, comme en géométrie, ne peuvent être que génétiques.

De cette vraie logique, l'idée vraie donnée est le fondement, car, étant l'idée de la substance divine et de tout ce que celle-ci produit nécessairement, elle exhibe *a priori* dans notre entendement les idées des attributs-substances et des modes qui constituent la Nature entière. Par là notre entendement peut former spontanément en lui leurs définitions vraies, lesquelles ne sont rien d'autre que la description de la façon dont leurs idées se produisent génétiquement à partir de l'idée de l'essence éternelle et infinie de Dieu. Ce par quoi se réalise la connaissance du troisième genre [155].

§ XXI. — La définition du mode étant symétrique de la définition de la substance, on comprend que ce qui vaille de celle-ci vaille de celle-là. En conséquence :

1. Puisque toute idée de l'entendement pur connaît son objet tel qu'il est en lui-même, le mode, du fait qu'il est *conçu* par une autre chose, *est* effectivement dans cette autre chose, tout autant que la substance, étant *conçue* par soi, *est* effectivement en elle-même et non en autre chose. Ici comme là, l'essence objective est rigoureusement conforme à l'essence formelle.

2. De même que l'attribut exprime la réalité de la substance, de même le mode exprime une part déterminée de la réalité de l'attribut, et, pas plus que lui, n'est relatif à notre connaissance : « Les choses particulières ne sont rien si ce n'est des affections des attributs de Dieu, autrement dit des modes par lesquels les attributs de Dieu sont exprimés d'une manière certaine et déterminée » [156].

3. De même que la substance était définie sans sa propriété fondamentale d'être *causa sui,* laquelle dérive de son essence sans la constituer, de même, et pour la même raison, le mode est défini sans sa propriété fondamentale d'être effet de la substance. Mais, pas plus que Spinoza ne doute que la substance ne soit *causa sui,* il ne doute que le mode ne soit effet de la substance, car, le mode étant conçu par le moyen de la substance et aucune chose n'étant conçue vraiment sinon par sa cause [157], il est évident que la substance est cause du mode. Cette propriété devra donc, comme toutes les autres, être démontrée à partir de l'essence de la chose ; démonstration d'autant plus urgente

155. *Ethique,* II, *Prop. 47, Scolie,* Ap., p. 227 ; cf. *infra,* chap. XIII, §§ III sqq. et t. II, chap. XIV sqq.
156. *Ethique,* I, *Corollaire* de la *Prop. 25,* Ap., p. 79.
157. *Ethique,* I, *Axiome 4,* Ap., p. 24.

que scolastiques et cartésiens n'ont pas plus conçu les modes comme effets de la substance qu'ils n'ont conçu les substances (créées) comme causes, tant d'elles-mêmes que des autres choses.

D'autre part, le mode ne pouvant être causé que par un autre (par une substance) et cet autre n'étant que s'il se cause lui-même [158], il faudra d'abord prouver que la substance est cause de soi pour pouvoir prouver qu'elle produit ses modes. C'est pourquoi, cette production, pour être établie, suppose préalablement la *Proposition 7,* qui démontre l'existence par soi de toute substance, et n'apparaîtra elle-même qu'avec la *Proposition 16,* qui établit Dieu comme la cause nécessaire de tous les modes. La distinction entre les modes et les substances conditionne donc la vraie connaissance de la production des choses : « [Ceux] qui ne distinguent pas entre les modifications des substances et les substances mêmes... ne savent pas comment les choses se produisent » [159].

Aussi est-ce seulement une fois prouvé que la substance est cause de soi et cause de ses modes que les deux sortes de définitions distinguées plus haut : définition par soi (substances), définition par un autre (modes), peuvent être clairement et distinctement conçues comme génétiques.

Cependant, selon le *De intellectus emendatione,* alors que la définition de toute « chose créée » (*chose créée* étant la dénomination traditionnelle du mode) doit comprendre en elle sa cause prochaine [160], la définition de toute chose incréée (substance ou attribut) doit exclure toute cause en tant que son objet, n'ayant pas de cause prochaine, n'a besoin pour s'expliquer d'aucune chose en dehors de son être propre ; de ce fait, ne pouvant se faire par la cause, elle doit se faire par l'essence [161]. Conclusion qui, supposant l'identification de l'être cause de soi avec l'être sans cause, sera ultérieurement rejetée. Si, en effet, la chose cause de soi n'a pas de cause externe, elle a une cause interne, ce par quoi il est possible de la définir génétiquement au moyen de

158. *Court Traité,* I, chap. III, Ap., I, p. 72, *Ethique,* I, *Scolie* de la *Prop. 25,* Ap., p. 78. Est-ce à dire que la *causa sui* soit requise pour mettre un terme à la série des causes finies ? Non point. Cette argumentation *a posteriori,* dont on trouve la trace dans le *Court Traité* (I, chap. II, § 10, pp. 52-53), est récusée comme imparfaite (*ibid.,* chap. Ier, § 10, p. 48) ou inadéquate (cf. *De int. emend.,* Ap., I, § 13 et addition 1, p. 231, Geb., II, p. 10) en tant qu'elle laisse ignorer l'essence de la chose conclue et procède du fini à l'infini, alors que toute connaissance vraie va de l'infini au fini. L'argumentation, dans les textes cités au début de cette note, pose au contraire que Dieu, étant toutes les choses, doit, dès lors qu'il est cause de soi, les causer nécessairement.

159. *Eth.,* I, *Scolie 2* de la *Prop. 8.* « Et ceux qui ignorent les vraies causes des choses confondent tout », *ibid.,* Ap., p. 32.

160. *De int. emend.,* Ap., I, § 52, p. 270, Geb., II, p. 35, l. 12-16.

161. *Ibid.,* § 55, p. 271, Geb., II, p. 35, l. 29-30, et Ap., I, § 14, p. 231, Geb., I, p. 10, l. 20-21.

cette cause[162]. Il reste toutefois que ce qui rend possible sa définition génétique, ce n'est pas la *causa sui,* car celle-ci rend raison de son existence et non de son essence[163] ; tandis que c'est l'essence (de la substance) qui rend raison de la *causa sui*[164]. La définition génétique de la substance devra donc rendre compte de son essence, et par là même de la *causa sui* qui en est la propriété. En conséquence, elle devra se tirer de sa nature d'être autosuffisant, soit comme étant l'absolu en son genre, soit, lorsqu'il s'agit de Dieu, comme étant l'absolument absolu comprenant en lui l'ensemble des divers êtres, absolus chacun en son genre, concevables par un entendement infini. Par cette nature constitutive s'explique la *causa sui.* C'est pourquoi, dans le cas de la « chose increéée », une fois donnée sa définition, « il ne doit plus y avoir de place pour cette question : existe-elle ? »[165]. Par où l'on aperçoit aussi que la puissance de Dieu doit se réduire à son essence même[166]. Au contraire, les modes, dépendant de la causalité de la substance quant à leur essence et quant à leur existence, ne peuvent se définir génétiquement qu'à partir de leur cause prochaine : la substance[167], — celle-ci les produisant, soit absolument, lorsqu'il s'agit de leur essence, soit sous la condition d'une détermination par une série infinie de causes se succédant en cascade dans la durée, lorsqu'il s'agit de leur existence.

§ XXII. — De même que l'intelligibilité par soi de la substance (*concepta per se*), renvoyant implicitement à la *causa sui* — car ce qui comprend en soi la raison de sa connaissance doit nécessairement comprendre en soi la raison de son être (cf. I, *Ax. 4* et II, *Prop. 7*) —,

162. « Notandum, dari necessario uniuscujusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit... Denique notandum, hanc causam... vel debere contineri in ipsa natura et definitione rei existentis (*nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere*), vel debere extra ipsam dari », I, *Scol. 2* de la *Prop. 8,* Ap., pp. 34-35 ; cf. *Lettre LX, à Tschirnhaus* (1675), Ap., III, pp. 320-321, Geb., IV, pp. 270-271.
163. Sur cette question épineuse, cf. *infra,* chap. IV, § XXII, pp. 173 *sub fin.,* 174.
164. *Ethique,* I, *Prop. 17, Coroll. 1,* Ap., p. 61.
165. *De int. emend.,* Ap., I, § 55, II, p. 271, Geb., II, p. 35, l. 31-32.
166. *Ethique,* I, *Prop. 34,* Ap., p. 100.
167. Comme *causa proxima in suo genere,* lorsqu'il s'agit des modes finis ; comme *causa absolute proxima,* lorsqu'il s'agit des modes infinis, cf. *Ethique,* I, *Scolie* de la *Prop. 28,* Ap., p. 83 ; cf. *infra,* chap. VIII, § III, n° 8, p. 249, § V, n° 8, pp. 255 sqq. On notera que Spinoza entend parfois aussi, conformément à la tradition, par cause prochaine, la cause singulière (c'est-à-dire finie), qui se distinque de Dieu conçu comme cause universelle (*causa totius Universi*), cf. *Ethique,* V, *Préface,* Ap., p. 590, Geb., II, p. 279, l. 28, à p. 280, l. 4. Au § 52 du *De int. emend.,* Ap., I, p. 270, Geb., II, p. 35, l. 12-16, la cause prochaine est cause singulière ; au § 57 *sub. fin.,* p. 273, Geb., II, p. 37, l. 8-9, au contraire, la cause prochaine, c'est l'attribut, c'est-à-dire la cause universelle, *causa proxima in suo genere,* des choses finies.

excluait de ce fait la réduction de l'inséité à la non-inhérence, de même, l'intelligibilité que le mode tire du concept de la chose dans laquelle il est, impliquant que cette chose en est la raison ou la cause prochaine, exclut sa définition par la simple inhérence. Ce qui contredit à la doctrine de l'Ecole, selon laquelle, de ce que la substance n'est jamais inhérente, mais toujours en soi et jamais dans un autre, il résulte, certes, qu'en ce sens elle est conçue par elle-même, mais non pas que son concept se forme à partir de la raison de son être, d'autant plus que celui-ci ne nous est connu que du dehors, par ses accidents [168] : semblablement, de ce qu'un accident est toujours inhérent et ne peut jamais être autrement que dans un sujet, il résulte sans doute qu'il ne peut être connu que par la substance dans laquelle il est [169], mais non que son concept *se forme du concept de cette substance* : par exemple, de ce que la blancheur est un accident dans l'homme, il ne résulte pas que le concept de blancheur se forme du concept de l'homme [170].

Descartes avait déjà rompu avec cette tradition, en définissant le plus souvent la substance, non simplement par la non-inhérence, mais par sa capacité de n'avoir besoin que de soi pour être clairement et distinctement conçue quant à sa nature, et le mode, non simplement par l'inhérence, mais par son incapacité d'être compris autrement que par le concept de la chose dont il est le mode [171]. Néanmoins, il avait limité la portée de ces définitions en affirmant en même temps, d'accord avec l'Ecole, que toutes les parties d'une chose, et, plus généralement, toutes les choses particulières sont des substances et non des modes [172]. Il en résultait que les modes n'étaient pas proprement des choses réelles, mais seulement leurs manières d'être : soit les figures, les configurations, les mouvements des corps, l'arrangement de leurs parties, etc., mais non les corps et leurs parties ; soit les facultés de connaître, de sentir, de vouloir, etc., mais non les âmes, sujets de ces

168. « Accidentia prius cognoscuntur quam substantiae », Eustache de Saint-Paul, *Sum. Phil.*, III, p. 429.

169. Cf. Aristote, *Anal. post.*, I, 76*a* 4 ; saint Thomas, *Sum. Theol.*, I, 2, quaest. 53, art. 2.

170. Contrairement à la conception spinoziste : « Per modificationes autem [intelligerent] id quod in alio est, et quarum conceptus a conceptu rei, in qua sunt, formatur », I, *Scolie 2* de la *Prop. 8,* Ap., p. 33, Geb., II, p. 50, l. 6-7. Le sujet d'*intelligerent,* ce sont les hommes supposés connaître le vrai.

171. Descartes, *VI^es^ Rép.*, A. T., VII, p. 444, l. 18-21 ; *Notae in Programma,* VIII, 2, p. 350, l. 10-15, p. 355, l. 2-5 ; *Principes,* I, art. 6 ; cf. Aristote, *Catégories,* éd. Bekker, chap. II, 1*a* 20 sqq., chap. V, 2*a* 11, 3*a* 28-34, *Meta.*, Δ, c. 8, p. 1017 *b,* l. 12-13, 17. — Cf. *infra, Appendice, n° 10,* §§ IV sqq.

172. *Principes,* 1, art. 60, A. T., VIII, 1, p. 28, l. 25-31, II, art. 55, *ibid.*, p. 71. — « Manus... est substantia completa, cum sola spectatur », *IV^es^ Rép.*, VII, p. 222, l. 25-27 ; — « Brachium hominis esse substantiam realiter a reliquo ejus corporis distinctam » *ibid.*, VII, p. 228, l. 5-6.

facultés [173]. Même lorsqu'il lui arrivait de dénier aux corps la substantialité *stricto sensu* — pour la réserver aux choses incorruptibles, telles que l'étendue universelle (*corpus generaliter sumptum*), la *res cogitans*, ou les âmes, indépendantes et indivisibles —, il fondait leur accidentalité sur le fait, non qu'ils sont des parties, mais que ces parties ont des configurations variables et peuvent se désagréger [174]. Tout au plus aurait-on pu dire alors qu'être divisé en parties est un accident pour la substance étendue, sans que ces parties soient elles-mêmes des accidents, comme pour l'homme être habillé est un accident, mais non l'habit, qui peut exister sans l'homme et de ce fait est une substance [175].

De là résultait l'identité entre *chose réelle* et *substance*. En effet, une manière d'être, ne pouvant jamais exister séparément de ce dont elle est la façon, ne peut être par elle-même une chose réelle (il n'y a pas d'accident réel) [176] ; au contraire, toute chose réelle existant ou pouvant exister séparément, et ce qui existe de la sorte pouvant se connaître clairement et distinctement sans ce dont il est séparé, en ce sens se conçoit par soi et est une substance [177]. Ainsi, la main est substance parce que, pouvant exister séparément du corps de l'homme, elle n'a pas besoin du concept de ce corps pour être connue clairement et distinctement [178]. La notion traditionnelle de l'inhérence et de la non-inhérence vient se fondre ici avec la notion proprement cartésienne de la substance. Mais la notion cartésienne en est quelque peu altérée, car, quoique la main puisse être conçue sans le corps de l'homme, elle ne peut exister ni être conçue sans l'étendue, et l'on devrait n'y voir qu'un mode. Certes, *être habillé* est un accident pour l'homme, et l'habit, pouvant exister sans l'homme, est une substance ; mais si, pour l'étendue, *être divisée* est un accident, les parties elles-mêmes ne peuvent ni être, ni être conçues sans elle, comme l'habit peut l'être sans

173. *VI^e Méd.*, A. T., IX, pp. 62-62 ; *Principes*, I, art. 53, 56, 61, 64, 65 ; *VI^e Rép.*, IX, p. 239, etc.

174. *Médit.*, *Synopsis*, A. T., VII, p. 14.

175. *A Regius*, déc. 1641, A. T., III, p. 460, l. 14-16 ; *Notae in Programma*, A. T., VIII, 2, p. 351, l. 13-16 ; *VI^es Rép.*, A. T., VII, p. 441, l. 28, p. 442, l. 1.

176. *VI^es Rép.*, VII, pp. 434-435.

177. « Tout ce qui est réel peut exister séparément de tout autre sujet ; or ce qui peut aussi exister séparément est une substance et non point un accident », *VI^es Rép.*, A. T., IX, p. 235, VII, l. 25-27. Le terme de mode conviendrait mieux que celui d'accident, car on peut concevoir des accidents qui en eux-mêmes sont des substances ; cf. infra, § XXIII, p. 47, note 3. De plus, le mode est l'état réel d'une chose réelle, comme le mouvement d'un corps mu, alors que l'accident peut être un universel comme le mouvement attribué à une figure, par exemple au triangle ; cf. *Principes*, I, art. 59, où Descartes reprend à son point de vue le célèbre *Commentaire* de Porphyre sur les *Catégories* (*Isagogè*) concernant les Cinq Dénominations (πέντε φωναί, *Quinque voces*), à savoir les cinq universaux ou accidents prédicables : genre, espèce, différence, propre, accident. Cf. *infra*, § XXIII, p. 65, note 93.

178. *IV^e Rép.*, A. T., VII, p. 222, l. 25-27, IX, p. 173.

l'homme. Pouvant exister séparément les unes des autres, les parties peuvent être dites des substances, si *on les considère les unes par rapport aux autres,* mais non si on les considère par rapport à l'étendue sans laquelle elles ne peuvent ni être, ni être conçues. Il y a donc deux sortes de substances : la substance *stricto sensu,* et la substance *lato sensu* ; mais, contrairement à Aristote, pour qui l'individu est substance première, pour Descartes, la substance première est substance commune à toutes choses (le *corpus generaliter sumptum*), et la substance seconde est substance particulière [179] (les divers corps de la nature). Quant au mode, il n'est jamais une chose réelle.

Pour Spinoza, au contraire, les âmes et les corps étant des modes, il en résulte que les modes ne sont plus simplement des manières d'être ou des qualités des substances, mais eux aussi des *choses réelles,* des *res* proprement dites. La notion traditionnelle de mode est alors bouleversée. Mais ce bouleversement n'est possible que parce que le mode est conçu comme effet de la substance. A ce titre, il se détache d'elle, cesse d'en être simplement la manière d'être, pour devenir un *être,* une *chose,* tout en demeurant un mode, en tant que cet effet est *dans* la substance et que celle-ci est sa cause *immanente.*

La métamorphose des notions traditionnelles de substance et de mode, commencée par Descartes, s'achève donc chez Spinoza par la traduction des notions d'*in se* et d'*in alio* en termes de causalité. Car, si tout ce qui est en un autre est causé par cet autre, il doit en résulter :

1° Que les parties, étant dans un autre, sont causées par cet autre et en sont des modes. Ce en quoi il est contredit, par un cartésianisme outré, à Descartes lui-même, resté sur ce point fidèle à Aristote. Aussi Malebranche, dans sa controverse avec Dortous de Mairan, ne manquera-t-il pas de brandir contre son adversaire la thèse de la substantialité des parties [180].

179. Cette double conception de la substance étendue et des substances corporelles pose à la métaphysique et à la physique cartésiennes un problème qui sera examiné plus loin, à propos de l'indivisibilité de toute substance. Pour les âmes, le problème est différent, car si elles sont chacune une substance, ce n'est pas, comme les corps, en tant qu'elles seraient des parties d'une substance, à savoir de la Pensée, substance universelle, mais c'est parce qu'elles sont conçues abolument par elles-mêmes (en vertu du *Cogito*). Chacune est donc *tout l'esprit* ; ce qui se conçoit aisément, puisque l'esprit, étant indivisible, nulle âme ne peut être une partie d'esprit. Ainsi, chaque substance spirituelle est à soi seule substance comme l'est l'étendue universelle (*corpus generaliter sumptum*). En conséquence, elle est, par définition, incorruptible, contrairement aux corps particuliers, qui, n'étant substances que dans le sens subalterne que nous avons dit, sont corruptibles (cf. *Médit., Synopsis,* A. T., VII, p. 14). — Sur la discussion de cette doctrine, cf. *infra, Appendice, n° 10.*

180. *Corresp. entre Malebranche et Dortous de Mairan,* éd. Moreau, Paris, Vrin, 1947, 3e *Rép.,* p. 139, 4e *Rép.,* p. 169.

2° Que tout ce qui est causé par un autre étant mode de cet autre, les créatures dont Dieu est la cause en sont les modes. Ce par quoi sont instaurés l'immanence et le panthéisme.

3° Que la vraie logique, fondée sur les *choses* (substances et modes), peut se substituer à la fausse, fondée sur les universaux (genres et espèces), ce qui était impossible, non seulement tant que n'était pas découvert le vrai concept de substance, mais tant que les *choses réelles* étaient toutes converties en substances indépendantes au lieu d'être conçues comme des modes trouvant immédiatement dans la substance la raison génétique de leur être et de leur intelligibilité.

Ces innovations ont des conséquences remarquables sur la conception des rapports de la substance et des modes :

1. Etant effets de la substance, les modes n'en sont pas des parties et les modes singuliers ne sont que des parties de son effet total : le mode infini [181]. 2. La substance peut donc avoir des modes sans être en elle-même divisible [182]. 3. La substance, n'étant pas divisée par ses modes, n'en pâtit pas. 4. Elle est active en eux, puisqu'elle les produit [183]. 5. Son antériorité traditionnelle à l'égard de ses affections (I, *Prop. 1*), devenant celle de la cause à l'égard de ses effets (« Deus omnibus rebus prior est causalitate, *per Coroll. 1, Prop. 16* ») [184], prend un caractère plus accusé, car l'effet, comme tel, est incommensurable avec sa cause [185]. 6. L'existence de la substance diffère *toto genere* de l'existence des modes [186]. 7. Le changement de ses modes ne compromet donc en rien son immutabilité. 8. En conséquence, Dieu peut avoir des modes, ce que Descartes et bien d'autres refusaient pour cette fausse raison que des modes le rendraient passif [187], mettraient en lui « le changement et la variation » et l'opposeraient ainsi constamment à lui-même [188].

La traduction du rapport de la substance au mode en rapport de

181. *Court Traité,* I, chap. II, § 22, Ap., I, p. 59.
182. *Ibid.,* § 21, p. 58.
183. *Ibid.,* §§ 23-25, p. 59. — *Ethique,* I, *Scolie* de la *Prop. 15,* Ap., p. 58.
184. *Scolie* du *Coroll. 2* de la *Prop. 17,* Geb., II, pp. 63-65, l. 6-7, Ap., p. 65.
185. *Ibid.,* l. 16 : « Le causé diffère de sa cause précisément par ce qu'il tient de sa cause ». En conséquence, le mode, étant causé par Dieu quant à son essence et quant à son existence, diffère de Dieu par l'essence et par l'existence, et, de ce fait, n'a rien de commun avec lui.
186. *Epistola XII,* Geb., IV, p. 54, l. 32-33.
187. Cf. Descartes, *Principes* I, art. 56 (cf. Spinoza, *Cogit. Met.,* II, chap. V, § 3, Ap., I, p. 469) ; Malebranche, *Recueil des Rép. à Arnauld* (1712), t. I, pp. 419-470, t. IV, pp. 109-111.
188. Cf. Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique et la Religion,* IX, § 2 ; Bayle, *Dictionnaire,* art. Spinoza, éd. 1697, pp. 1092-1093.

cause à effet permet donc de maintenir dans toute sa rigueur l'altérité de la substance à l'égard du mode, tout en affirmant l'intériorité de celui-ci à celle-là.

§ XXIII. — *Remarques sur la terminologie.* — Considérée comme définition de mot, la *Définition 5* reste conforme à la terminologie de Descartes, qui, lui aussi, désigne par le terme de *mode* ce qui ne peut se concevoir sans le concept de la chose dont il est le mode [189]. Il en va de même pour le terme d'*affection,* pris pour synonyme de mode [190]. En revanche, le mode ne reçoit jamais, comme chez les scolastiques et chez Descartes, le nom d'attribut [191] ; ni non plus, comme parfois chez Descartes [192], le nom d'*accident,* par lequel Aristote entend ce qui advient à un être, ou ce qu'il fait, indépendamment de son essence ou de ses attributs, et non en vertu d'eux [193].

189. Descartes, *Principes,* I, art. 61, *VIes Rép.,* A. T., IX, p. 242.
190. « Res rerumque affectiones », Descartes, *Principes,* I, art. 48, VIII, 1, p. 22, l. 28.
191. Descartes, *Principes* I, art 52, 54, 56.
192. *Discours,* Ire Part., A.T., VI, p. 3, l. 1 ; *Meditationes, Synopsis,* VII, p. 14. La définition que, d'après Porphyre, Descartes donne ailleurs de l'accident : « Omne quod adest, vel abest, sine subjecti corruptione » (*A Regius,* déc. 1641, A.T., III, p. 460, l. 14-15 ; cf. *VIe Rep.,* VII, pp. 441, l. 28, p. 442, l. 1 ; *Notae in Programma,* VIII, 2, p. 350, l. 10-24), ne convient pas entièrement au mode, car, si le mode peut disparaître ou apparaître sans que la substance soit corrompue, il ne peut être sans la substance, tandis que l'accident peut subsister sans elle, c'est-à-dire être lui-même une substance : ainsi l'habit est un accident pour l'homme habillé, mais en lui-même, c'est une substance (*A Regius, ibid.,* l. 15-16, etc. ; cf. Suarez, *Met. Disp.,* 16, 1, 3).
193. Le terme *accident* n'apparaît pas dans l'*Ethique.* Spinoza le commente dans les *Cogitata Metaphysica.* Contrairement à l'Ecole, qui y voit, comme dans la substance, quelque chose de réel, il le conçoit comme un aspect de la chose relatif à nous (*respectus*), étranger à la chose, et que nous lui prêtons, bref, comme un simple « mode du penser * ». Au contraire, le mode, étant dans la chose, participe de sa réalité. Ainsi, quand je dis qu'un triangle est mû, le mouvement n'en est pas un mode, mais un accident, car on peut concevoir le mouvement sans le triangle ; en revanche, quand je dis qu'un corps est mû, le mouvement en est un mode, car il est réel en lui, et ne peut être conçu sans lui, *Cogit. Met., I, chap.* Ier Ap., I, p. 434, Geb., I, p. 236, l. 33-34, p. 237, l. 1-5 ; commentaire inspiré par l'article 61 de la 1re partie des *Principes* de Descartes, relatif à la distinction entre deux modes d'une substance, d'où il appert que ces modes, n'ayant pas de lien réel entre eux, ne peuvent être rapportés l'un à l'autre que par notre pensée, faute de connaissance distincte : « Par exemple, si une pierre est mue, et avec cela carrée, nous pouvons connaître sa figure carrée sans qu'elle soit mue, et réciproquement nous pouvons savoir qu'elle est mue sans savoir si elle est carrée ; mais

* Les notions qui *ne* sont *que* des *modi cogitandi* sont des pensées auxquelles ne correspond hors d'elles aucune chose réelle. C'est pourquoi elles sont, non des idées (bien que fabriquées à partir d'elles), mais des êtres de raison (cf. *Cogit. Met.,* I, chap. Ier, §§ 2, 6, 8, 10, Ap., I, pp. 429-433, Geb., I, pp. 233-237). Cf. *infra, Appendice n° 1.*

D'autre part, il est aussi assimilé à la *propriété* [194], ce qui entraîne l'identification de la *propriété* et de l'*effet,* et la réduction, capitale pour la doctrine, du *causé* au *conclu* [195], du lien synthétique de cause à effet au lien analytique de principe à conséquence, de la cause active, où l'effet et la cause sont radicalement distingués, à la cause émanative où ils ne font qu'un [196]. D'où un grave problème, car Dieu, produisant les modes quant à leur essence et à leur existence, est sans commune mesure avec eux, tandis que la nature du triangle est commensurable avec les propriétés qui en dérivent. Cependant, c'est cette union ambiguë des contraires qui ouvre la voie à la doctrine de l'immanence, où les modes sont conçus comme étant à la fois identiques à Dieu et radicalement distingués de lui. Enfin, en ce qui concerne les *propres* (en l'espèce, les propres de Dieu : *causa sui,* éternité, liberté, infinitude, indivisibilité, etc.), l'*Ethique*, omettant leur dénomination, procède à leur déduction, les dérivant de la chose, contrairement à Aristote [197], au même titre que les *propriétés.* Mais si, de par l'équation : *concludi idem est ac causari,* tout ce qui se déduit est mode ou effet de la chose, les propres, qui, comme les modes, se déduisent de la substance, de la même façon que se déduit du triangle l'égalité de ses angles à deux droits, ne devraient-ils pas logiquement tomber avec les modes dans la Nature Naturée, alors qu'ils ne font qu'un avec Dieu dans la Nature Naturante [198] ?

nous ne pouvons avoir une connaissance distincte de ce mouvement et de cette figure si nous ne connaissons qu'ils sont tous deux en une même chose, à savoir en la substance de cette pierre ». Le mouvement d'une figure n'est donc toujours qu'un accident de cette figure, alors que le mouvement d'un corps en est le mode ; d'où la remarque de l'article 59 (*sub finem*) : « Le mouvement est un accident universel dans les triangles ». — Sur le sens du terme *accident,* cf. Eustache de Saint-Paul, *Summ. Phil.,* IV, d. 2, qu. 2 ; Heereboord, *Metaphysica,* 1658, p. 11. — Il semble que le paralogisme qui consiste à établir entre deux modes accidentellement concomitants une relation de mode à substance, puisse être rapproché de celui qu'Aristote dénonce comme *paralogisme de l'accident,* par exemple, quand on considère que le triangle a la propriété d'avoir ses angles égaux à deux droits, non en tant qu'il est triangle, mais en tant qu'il est figure, cf. Aristote, *Sophistici elenchi,* c. 6, 168 *a* 33-40, 168 *b* 1-5. De même, ici ce n'est pas en tant que carré ou triangle, mais en tant que corps, que le corps est mû.

194. Cf. la démonstration de la *Prop. 16* du Livre I, Ap., p. 59, Geb., II, p. 60, l. 22-23.

195. Sur l'identification de « *causari, consequi, concludi* », cf. *infra,* chap. IX, § II, pp. 259 sqq., § VII, pp. 265 sqq., Guzzo, *Il Pensiero Spinoza,* Turin, 1964, pp. 135-136.

196. Cf. *infra,* I, chap. VIII, en particulier § V, pp. 251 sqq., chap. IX, § VIII, pp. 267, chap. X, § XV, pp. 293 sqq.

197. Ils sont définis, dans le *Court Traité,* « des adjectifs qui ne peuvent être compris sans leurs substantifs, c'est-à-dire, que Dieu sans eux ne serait à la vérité pas Dieu, mais que ce n'est point par eux qu'il est Dieu », *Court Traité,* I, chap. 3, § I, ad. 1, Ap., I, p. 71.

198. Selon Aristote, *Topiques,* I, 5, 102 *a,* 18), le lieu géométri-

D'où l'on voit que Spinoza, conformément à son intention de se fonder uniquement sur la vue des choses (des essences), et non sur des distinctions de mots, use d'une terminologie très simplifiante, mais que ces simplifications de langage recouvrent souvent des *crases* de concepts qui, en apparence, mettent en question ce que sa philosophie affirme des choses.

***

§ XXIV. — La *Définition 6* : « J'entends par Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire une substance *constituée* par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie », marque un point culminant, puisque, portant sur l'objet du livre : *De Deo,* qui est en même temps l'objet de l'idée vraie donnée, elle le définit génétiquement par sa constitution intime. Identifiant, d'entrée de jeu, l'*Etre* divin et la *substance* (*Ens absolute infinitum, hoc est substantiam,* etc.), cette Définition devra être démontrée ultérieurement, car il faudra, non seulement établir que Dieu est constitué d'une infinité de substances, qui, de ce fait, ne sont que ses attributs, mais encore justifier l'application à l'Etre infiniment infini de la dénomination de *substance,* d'abord réservée à l'essence infinie en son genre, c'est-à-dire à la *substantia unius attributi*[199].

§ XXIV *bis.* — Prise à la lettre, cette Définition, à première vue, paraît déconcertante. Tout d'abord, l'éternité et l'infinitude sont affirmées de chaque attribut sans être définies. L'éternité ne sera définie que plus tard, dans la *Définition 8* ; quant à l'infinitude, elle ne fera l'objet d'aucune définition séparée. En outre, l'éternité sera définie comme une propriété de l'existence, alors qu'ici elle est conçue (ainsi que l'infinitude) comme une propriété de l'essence.

Sans approfondir pour le moment ces problèmes, qui seront repris

que des points à égale distance d'un point appelé centre est un propre du cercle, car s'il ne peut être sans le cercle, il n'en constitue pas l'essence, mais seulement la propriété caractéristique, prédicat convertible qui n'appartient qu'à une seule chose et en est la marque, sans pourtant en révéler l'essence. Mais alors qu'Aristote oppose la *propriété* (par exemple l'égalité à deux droits des angles du triangle), *prédicat dérivé* que la démonstration doit dégager de l'essence (*Meta.,* Δ, 30, sub fin., 1025 *b,* 30), et le *propre,* qui, n'en dérivant pas, puisqu'il se réciproque avec elle, n'a pas à être démontré, Spinoza *démontre* l'un tout autant que l'autre. De plus, en donnant la déduction de la propriété des angles du triangle comme le modèle de la production des modes par Dieu, il tire du côté de la propriété le mode que, sous le nom d'accident, Aristote lui opposait en tant que contingent (*Topiques,* I, 5, p. 102 *b* 4) ; ce qui s'explique, du fait que, selon l'*Ethique,* il n'y a dans la Nature rien de contingent, tandis que, pour Aristote, le contingent est objectivement fondé dans les choses, à savoir dans la matière.

199. Cf. *supra,* § XIX, p. 55, § II, p. 21 et 25, note 21.

à propos de l'*Explication* de cette *Définition* et à l'occasion de la *Définition 8,* on peut noter, dès maintenant, que le second d'entre eux semble bien n'être qu'une pseudo-difficulté. En effet, l'essence n'est rien d'autre que la nature (ou la définition) d'une chose capable d'exister (soit nécessairement par soi, lorsqu'il s'agit d'une chose éternelle, soit en vertu de l'ordre commun de la Nature, lorsqu'il s'agit d'une chose existant dans la durée). Une chose qui ne peut exister, n'étant qu'un néant, « une chimère », n'a pas d'essence. De plus, l'essence de toutes choses capables d'exister est éternelle, car, que la chose existe ou non actuellement, sa nature, c'est-à-dire sa définition, reste la même, et, par conséquent, est éternelle. Donc, lorsqu'on dit d'une chose qu'*à la différence des autres* elle exprime une essence infinie et éternelle, il ne peut s'agir que d'une chose dont la nature (éternelle comme le sont toutes les natures de choses) est telle qu'elle enveloppe nécessairement par soi son existence et que, de ce fait, elle est une chose éternelle dans le sens où l'entendra la *Définition 8,* c'est-à-dire quant à son existence. Il en va de même pour l'infinitude, laquelle est enveloppée dans la nature éternelle de cette chose comme infinitude de son existence (cf. *Scolie 1* de la *Proposition 8*). Ainsi, cette assertion que chaque attribut exprime une essence infinie et éternelle signifie simplement que chaque attribut exprime une chose qui, de par sa nature (ou essence), est infinie, c'est-à-dire pose absolument son existence (*Scolie 1* de la *Prop. 8*) et est éternelle, c'est-à-dire existe nécessairement par soi (*Définition 8*).

Si l'être absolument infini est constitué d'essences affirmant chacune sa propre existence absolument (en tant qu'infinie), et nécessairement (en tant qu'éternelle), il devra, de toute évidence, exister lui-même absolument et nécessairement. Ainsi, dès lors que les attributs constitutifs de la substance divine sont dits exprimer chacun une essence infinie et éternelle, il est acquis que Dieu existe nécessairement. Cette définition satisfait de la sorte à ce qui est requis pour « la définition parfaite d'une chose incréée » : « Une fois donnée sa définition, il ne doit plus y avoir de place pour cette question : existe-t-elle ? » [200]

Bien qu'une telle définition soit tout à fait spécifique, Spinoza la présente souvent comme reposant sur la définition traditionnelle : « Que telle soit la vraie définition, cela est patent de ce fait que nous entendons par Dieu un être souverainement parfait et infini » [201]. Il estime cependant que cette définition courante est seulement indicative et à ce titre imparfaite, tandis que la sienne, étant génétique, est

200. *De int. emend.*, Ap., I, § 54, p. 271, *Geb.*, II, p. 35, l. 31-32. « Que cet être existe, c'est ce qui se démontre par cette définition », *Lettre II, à Oldenburg,* Ap., III, p. 113, Geb., IV, p. 8.
201. *Lettre II, à Oldenburg,* Ap., III, p. 113, Geb., IV, p. 8, l. 1-3.

parfaite. Exprimant « la cause efficiente » de Dieu, elle permet d'en déduire toutes ses propriétés [202], à commencer, on l'a vu, par l'existence nécessaire.

§ XXV. — Comprenant en elle les deux notions déjà définies de substance et d'attribut, la *Définition 6* permet de les préciser, car, puisque chaque attribut (*unumquodque*) exprime une certaine essence de substance — ou l'essence d'une certaine substance, à savoir la *substantia unius attributi* —, il est évident qu'il ne saurait exprimer à soi seul l'essence de la substance divine, laquelle est constituée par une infinité d'essences de substance. D'où l'opposition entre la substance divine comme *être absolument infini* et les divers attributs comme *essences infinies.* On devra donc retenir pour la suite que toute proposition invoquant « l'essence infinie (et éternelle) de Dieu » ne vise qu'un attribut de Dieu, et non Dieu en tant que substance infiniment infinie [203].

C'est ce que confirme l'*Explication* subséquente, distinguant entre « l'absolument infini », qui est le propre de Dieu, et « l'infini en son genre », qui est le propre de l'attribut. Par cette spécification de l'attribut comme « infini en son genre » peut être complétée la *Définition 6*, et précisé ce qu'est l'essence exprimée par chaque attribut constituant de Dieu, selon la formule qu'emploiera la démonstration de la *Proposition 16* : « La nature divine a une absolue infinité d'attributs (*Définition 6*) dont chacun exprime *une essence infinie en son genre.* »

L'*Explication* caractérise ce qu'est l'infini absolu en l'opposant à l'infini en son genre : « De ce qui est infini seulement en son genre nous pouvons nier une infinité d'attributs ; au contraire, à l'essence de ce qui est absolument infini appartient tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe aucune négation. » Ce qui veut dire qu'à l'essence de ce qui est absolument infini appartient tout ce qui exprime un infini (car toute essence qui « n'enveloppe aucune négation » est précisément un infini), donc tout attribut, puisque tout attribut exprime une essence infinie, et que l'essence de ce qui est absolument infini ne nie d'elle aucun attribut, contrairement à ce qui a lieu pour chaque attribut.

Il faut comprendre par là que, de l'essence infinie, on peut, sans la *priver* de quoi que ce soit, et par conséquent sans la détruire, nier toutes les autres essences infinies, parce qu'elles sont étrangères à sa nature, tandis que de l'être absolument infini, dont la nature est telle qu'elle nous oblige d'affirmer d'elle toutes les essences

202. *Lettre LX, à Tschirnhaus,* Ap., III, p. 321, Geb., IV, p. 271, l. 2-7.
203. Par exemple, *Ethique,* I, Dém. de la *Prop.* 32, II, *Prop. 45, 46, 47,* Ap., pp. 223-227.

infinies (c'est-à-dire toutes celles qui, « n'enveloppant aucune négation », ne sont pas finies), on ne peut, sans le *priver* de ce qui appartient à sa nature, et, par conséquent, sans le détruire, en nier ne fût-ce qu'une seule d'entre elles [204]. D'où l'on voit que, les attributs n'étant compris dans l'absolument infini que parce qu'ils « n'enveloppent aucune négation », c'est-à-dire sont infinis, aucun d'entre eux ne saurait, du fait qu'on peut en nier tous les autres, être conçu comme une « négation » ou une « détermination ». *Aucun ne nie les autres*, c'est-à-dire ne s'y oppose ou ne les limite, mais *chacun d'eux les nie de soi-même*, c'est-à-dire les exclut de sa propre nature, pour cette raison que celle-ci n'a pas besoin d'eux pour se poser dans sa perfection infinie. On doit donc dire, non que chacun d'eux est « l'affirmation d'un certain genre de détermination entouré par tous les autres genres comme d'une infinité de négations » [205] ; mais que chacun d'eux est l'*affirmation d'une perfection infinie, entourée d'une infinité d'autres affirmations infinies qui lui sont étrangères*, auxquelles, toutefois, elle se trouve conjointe, en Dieu et par Dieu, en tant que celui-ci a une nature infiniment infinie.

§ XXVI. — Cependant, en faisant concevoir, par opposition avec l'infini en son genre, ce qu'est l'infini absolument, cette *Explication* ne nous explique pas ce que sont ni cet infini en son genre, ni l'infini en général. Alors que l'éternel est, par la suite, objet d'une *Définition* (la 8[e]), une définition de l'infini reste ici absente, ce qui laisse à penser que, malgré son insuffisance, cette *Explication* devrait, pour le moment, en tenir lieu. Dira-t-on que rien n'est plus légitime, du fait que la *Définition 2* a impliqué, sinon la définition, à tout le moins la notion de cet infini en son genre, auquel l'*Explication* se réfère ici comme à un terme de comparaison ? Si, en effet (*Déf. 2*), toute chose finie, étant finie en son genre, doit être conçue comme limitée par une autre du même genre, n'est-il pas évident qu'un être constitué par la réalité entière du genre exclut toute limite, car il ne saurait être limité, ni par des choses du même genre, puisqu'il les contient toutes, ni par une chose d'un autre genre, puisqu'une telle chose, lui étant incommensurable, ne saurait jamais ni le rencontrer, ni rien lui enlever ? Mais, ainsi qu'on l'a vu, on n'aboutit là qu'à une conception négative de l'infini. Au surplus, aboutirait-on à sa conception positive, qu'il resterait à se demander pourquoi sa définition est absente de la liste, alors que celle de l'éternel y figure.

Il est difficile de répondre à cette question autrement que par des conjectures. On se contentera d'observer qu'en opposition avec l'in-

204. *Lettre XXXVI, à Hudde*, Ap., III, pp. 251-252, Geb., IV, pp. 184-186.
205. Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, p. 297.

fini négatif, conçu comme ce dont nous n'arrivons pas à concevoir la limite, l'infini positif se conçoit, pour l'essentiel, comme ce dont la nature exclut nécessairement toute limite. Or, seule est telle la nature qui *existe nécessairement,* laquelle est nécessairement sans limite, sinon elle n'existerait pas au delà de cette limite, ce qui contredirait à son existence nécessaire et anéantirait son concept[206]. Mais l'existence nécessaire, c'est l'*éternité* (cf. *Définition* 8). Ainsi la définition positive de l'infini serait inutile, puisque celle de l'éternité la renferme.

Cette considération n'est pourtant pas satisfaisante, car l'éternité ne renferme l'infinitude que comme une propriété, et, en ce sens, celle-ci est distincte de celle-là. Si l'éternité la définit pour l'essentiel, elle ne rend pas compte de ce qui la distingue d'elle et en fait un concept différent du sien.

L'infinitude est, en effet, plus complexe que l'éternité, et peut-être faut-il voir dans cette complexité la raison pour laquelle Spinoza s'est abstenu d'en fournir ici une définition[207], devant, au début d'un livre, s'en tenir à l'énoncé de notions suffisamment simples pour introduire commodément à des concepts plus compliqués.

De l'infinitude, en effet, il y a plusieurs conceptions possibles. On en trouve une dans le *Scolie 1* de la *Proposition 8* : « L'infini, par opposition au fini, c'est l'affirmation absolue de l'existence d'une nature *quelconque* (*aliqua natura*) ». On en trouve une autre dans la *Lettre XXXV* (qui exprime positivement ce que la *Proposition 8* démontre négativement), d'après laquelle l'infinitude est l'illimitation nécessaire de ce qui existe nécessairement par soi.

Ces deux conceptions n'envisagent que l'infinitude de l'existence (de même que, ainsi qu'on le verra, la *Définition 8* n'envisage que l'éternité de l'existence) ; ce qui va de soi, puisque ce qui n'existe pas, n'étant qu'une chimère, ne saurait avoir la moindre propriété. Enfin, elles apparaissent l'une et l'autre comme des définitions génétiques, car elles font connaître l'infini par la façon dont il se produit (*per generationem*), et non comme un produit tout fait (*generatum*), qui ne saurait être décrit que du dehors, comme non fini.

De plus, ces deux conceptions semblent différentes. D'après la première, l'infinitude est conçue comme la spontanéité absolue par laquelle la chose affirme son existence : elle est alors avant tout liberté. Dans la seconde, elle est conçue comme le résultat nécessaire de l'existence nécessaire par soi : elle est alors avant tout nécessité, et elle apparaît comme une autre face de l'éternité.

Si l'on se réfère à la déduction des concepts (*Scolie* de la *Proposi-*

206. Cf. *Lettre XXXV, à Hudde,* Ap., III, p. 247, 3°, Geb., IV, pp. 181-182.

207. A cette notion complexe Spinoza consacre sa longue lettre sur l'Infini, cf. *infra, Appendice n° 9.*

tion 8), on voit que la première est plus fondamentale que l'autre, car l'infinitude est d'abord définie en elle-même comme affirmation absolue de l'existence, et la nécessité intervient seulement ensuite pour attribuer cette infinitude, par la *Proposition 7,* à la chose qui existe nécessairement par soi, c'est-à-dire est éternelle.

Cependant, ces deux conceptions doivent finalement coïncider.

En effet, si n'importe quelle nature (*aliqua natura*) comporte originellement l'affirmation de son existence (cf. III, *Prop. 4*), il n'en résulte pas que toutes y parviennent absolument et il faut indiquer à quelle condition elles le peuvent. Or, indubitablement, une nature qui serait telle que l'affirmation de son existence ne rencontrerait d'obstacles, ni hors d'elle, ni en elle, l'affirmerait absolument dans toute l'étendue possible de son être et serait nécessairement *infinie en acte* (par là même elle serait absolument indivisible, puisque une telle plénitude absolue exclut nécessairement la possibilité de toute limitation, partition, division) [208]. C'est le cas de l'être unique en son genre, c'est-à-dire de l'attribut, lequel précisément est, de ce fait, éternel [209]. Ainsi se conjuguent la définition de l'infinitude et celle de l'éternité : d'une part, la nature de l'attribut comporte, comme toute nature, l'affirmation spontanée de son existence, d'autre part, elle l'impose absolument de façon nécessaire, sous peine de contradiction. La nécessité de son infinitude par quoi s'accomplit effectivement l'affirmation absolue de son existence, et par conséquent se réalisent l'infinitude et la liberté, n'est rien d'autre que l'éternité définie par la nécessité de son existence intégrale [210].

En conséquence, l'infinitude, étant affirmation absolue, c'est-à-dire sans condition, ni limite, ni obstacle, de l'existence d'une nature quelconque, exprime la liberté de son autoproduction, tandis que l'éternité, étant l'existence nécessaire par soi d'une nature, exprime la nécessité pour celle-ci de s'affirmer effectivement de façon absolue ; enfin, les deux coïncident dans la spontanéité de la *causa sui,* qui exclut tout autant le libre arbitre que la contrainte extérieure [211], la liberté étant définie comme le fait pour la chose d'exister par la *seule nécessité de sa nature* et d'être *déterminée par soi seule à agir.*

D'après ce qui précède, on entrevoit comment une définition complète de l'infini suppose une théorie très complexe. Il n'est donc pas invraisemblable de conjecturer que cette complexité ait pu déter-

208. Cf. *infra,* chap. III, §§ XVII-XVIII, pp. 127 sqq. ; chap. V, § X, pp. 188 sqq. ; *Appendice n° 9, Explication de la Lettre XII, à Louis Meyer.*

209. *Ethique, I, Définition 8,* Ap., p. 23, *Prop. 19-20,* Ap., pp. 68-69. « Attributa quae et necessitatem (sive aeternitatem) et infinitatem exprimunt », I, *Scolie* de la *Prop. 10,* Ap., p. 38, Geb., II, p. 52, l. 12-14.

210. Cf. *infra,* § XXVIII, pp. 74-75 et *Appendice n° 5,* p. 469.

211. *Ethique,* I, *Prop. 17, Coroll. 2,* Ap., p. 60.

miner Spinoza à ne définir, pour le moment, que l'éternité, et à se contenter, en ce qui concerne l'infini, d'une simple *Explication.*

§ XXVII. — Que Dieu, comme être souverainement parfait, contienne en lui toutes les perfections, c'est-à-dire tous les attributs, soit formellement, lorsqu'il s'agit des perfections spirituelles, soit éminemment, lorsqu'il s'agit des perfections matérielles, c'est effectivement ce sur quoi, note Descartes, s'accordent les métaphysiciens [212], et, pourrait-on ajouter, les théologiens [213]. Cependant, malgré cette analogie, Spinoza diffère radicalement d'eux en concevant les attributs : 1° comme des *essences* infinies et éternelles ; 2° comme *constituant* la substance divine [214] ; 3° comme infinis *seulement dans leur genre.* La tradition les conçoit, en effet, non comme des essences, mais comme des propriétés ; non comme constituant Dieu, mais comme résultant immédiatement de son essence constituée [215] ; non comme infinis en leur genre, mais comme absolument infinis, du fait qu'ils s'étendent à tout l'être de l'essence divine [216] ; par là même, ils sont conçus comme se

212. Descartes, *IIes Rép.,* A. T., IX, pp. 107-109.
213. Cf. saint Thomas, *Sum. Theol.,* I, Qu. 4, a. 2.
214. En conséquence, Dieu renferme toutes les choses formellement, et non éminemment. Toutefois, on notera que l'étendue constitutive de la substance divine est indivisible et que la divisibilité est rejetée dans les modes (cf. *Eth.,* I, *Prop. 12, Scolie* de la *Prop. 13, Scolie* de la *Prop. 15,* Ap., pp. 43, 48, 51 sqq. ; *Lettre XII, à Louis Meyer,* Ap., III, p. 152, Geb., IV, p. 55) ; qu'elle est *essentia actuosa,* c'est-à-dire puissance de se produire et de produire ses modes ; que ceux-ci diffèrent d'elle, en tant qu'ils sont ses effets, par l'essence et par l'existence et sont incommensurables avec elle. De là il résulte que : « Deus... nec in loco, sed ubique secundum essentiam est » (*Lettre LXXV, à Oldenburg,* Ap., III, p. 354, Geb., IV, p. 313, l. 13, 30) ; et que « quod quidam putant Tractatum Theologico-Politicum eo niti, quod Deus et Natura (per quam massam quamdam, sive materiam corpoream intelligunt) unum et idem sint, tota errant via » (*Lettre LXXIII, à Oldenburg,* Geb., IV, p. 307, l. 11-14, Ap., III, p. 350). Il y a là comme un succédané de la doctrine du Dieu renfermant éminemment les perfections de l'étendue créée.
215. « In Deo spectanda sunt essentia et attributa. Essentia Dei invisibilis est et incomprehensibilis... Attributa Dei..., vel actiones sunt, vel proprietates », Bürgersdijck, *Institutiones Metaphysicae,* Leyde, 1640, II, c. 5, p. 254. « Attributum idem notat quod affectio, proprietas, passio, et dicit respectum ad subjectum cui attribuitur... cujus essentiam non quidem constituit, constitutam tamen immediate sequitur », Heereboord, *Meletemata,* Pneumatica (en appendice à la Philosophia Naturalis, Nimègue, 1665), I, c. 3 ad *Theorema IV,* 1, p. 126, col. 2.
216. « La Nature souveraine est simple, de telle sorte que tout ce qu'on peut dire de son Essence est en Elle une seule et même chose et qu'on ne peut rien dire d'Elle substantiellement qui ne se rapporte à sa quiddité », saint Anselme, *Monologion,* ch. XVII*;* cf. aussi chap. XVI. — « Quodlibet attributum Dei est infinitum, non tantum in perfectione alicujus generis, sed simpliciter in genere entis. » (Suarez, *Met. Disp.,* Disp. 30, sect. 6, art. 10 Madrid, 1960, IV, p. 423).

distinguant les uns des autres seulement par une distinction de raison, et non réellement [217], contrairement au *Scolie* de la *Proposition 10* du Livre I.

Dépouillés de leur nature d'essences constituantes, les attributs, selon Spinoza, ne pourraient être que des *propres* : « Adjectifs qui ne sauraient être compris sans leurs substantifs ; Dieu n'étant certes pas Dieu sans eux, mais n'étant pas non plus Dieu par eux, puisqu'ils ne révèlent rien de ce substantiel en quoi seulement Dieu consiste » [218]. Les attributs, comme essences constituantes, sont précisément « ce substantiel en quoi seulement Dieu consiste ». En outre, toutes les réalités substantielles étant des attributs, l'Etendue, à ce titre, en est un, et Dieu, devant alors la comprendre en lui tout autant que la Pensée, ne peut plus être défini comme pur esprit. Enfin, la dualité de ces substances n'étant qu'un cas particulier de l'infinie diversité des attributs, un pluralisme absolu se substitue au dualisme traditionnel de la Matière et de l'Esprit [219].

D'où l'on voit que la définition spinoziste de Dieu comporte de nombreuses innovations révolutionnaires.

***

§ XXVIII. — Dieu, ayant été génétiquement défini quant à son essence, va l'être maintenant quant aux propres fondamentaux qui caractérisent la puissance par laquelle il se cause lui-même, qu'il s'agisse : 1° soit du caractère que son essence impose à son action (*Définition de la Liberté*) ; 2° soit de la modalité du lien entre son essence et l'existence qu'elle produit (*Définition de l'Eternité*). Ces deux définitions (7 et 8), en accord avec le plan général du Livre I, qui traite d'abord de l'essence (*Proposition 1 à 15*), puis de la puissance (*Proposition 16* et suivantes), font suite à la Définition de l'essence de Dieu, à laquelle elles se relient implicitement par la *causa sui* (*Définition 1*).

Comme la *nécessité* de produire par soi son existence (*Eternité*) est

217. « Tota essentia Dei [est] de ratione singulorum [attributorum], atque adeo ut, licet plura a nobis distinguantur, in re tamen solum sit una simplicissima perfectio quae tota est adaequata essentia Dei. » (Suarez, *op. cit.*, *ibid.*, p. 422.)

218. *Court Traité,* I, chap. III, § 1, ad. 1, Ap., I, p. 71, Geb., I, p. 35, l. 30.

219. « Le pluralisme, écrit pertinemment Lewis Robinson, dissout le dualisme psycho-physique des Scolastiques et de Descartes ; il le surmonte en réduisant la différence fondamentale de la Pensée et de l'Etendue à un cas particulier de la diversité infiniment variée à l'intérieur de l'absolument Infini. Aussi la doctrine de l'infinité des attributs doit-elle être réellement considérée comme un pilier fondamental du monisme spinoziste », *op. cit.*, p. 112 ; cf. *ibid.*, p. 71.

ce qui permet à Dieu d'accomplir pleinement son action selon la disposition interne de sa nature (*Liberté*), c'est-à-dire d'affirmer absolument son existence (*Infinitude*), infinitude et liberté, nécessité et éternité forment une quadruplicité indissoluble, fondée dans la *causa sui.*

C'est pourquoi la liberté et l'éternité, objets des *Définitions* 7 et 8, et aussi l'infinitude telle que la concevra le *Scolie 1* de la *Proposition 8,* seront décrites de telle sorte qu'elles semblent ne pouvoir être que des propres de Dieu ou de son attribut. Il est d'ailleurs normal que toutes les définitions qui introduisent au *De Deo* ne concernent que Dieu, ses éléments, et ce qui en résulte pour lui. Cependant, on le verra, il y a une liberté, une infinité et une éternité qui appartiennent aux modes et qui, par conséquent, devraient, semble-t-il, se définir autrement. Or, ces Définitions n'apparaîtront expressément nulle part. D'où une ambiguïté terminologique, puisque des mots définis pour s'appliquer à des propriétés de la Nature Naturante sont appliqués, sans autre formalité, à des propriétés de certaines choses appartenant à la Nature Naturée. Mais cette ambiguïté, on le verra, n'est nullement dans les concepts.

§ XXIX. — D'après la *Définition 7,* « cette chose est dite *libre* qui existe par la seule *nécessité de sa nature* et est déterminée (*determinatur*) par soi seule à agir ; cette chose est dite *nécessaire* ou plutôt *contrainte* qui est déterminée (*determinatur*) par une autre à exister et à produire quelque effet selon une condition [ou loi] certaine et déterminée (*determinata*) » [220]. Le terme *déterminé* (*determinatur*), d'abord employé dans un sens causal : ce qui met la chose en action (*quod incitat ad agendum*) [221], l'est ensuite (*determinata*) dans un sens d'assignation : c'est-à-dire que cette condition (ou loi) selon laquelle la chose est mise en action est, par opposition à une condition (ou loi) quelconque inassignable ou « indéterminée », qualifiée comme n'étant pas *n'importe laquelle.*

Cependant, on pourrait estimer que l'expression *certa ac determinata ratione* ne concerne que l'action déterminée du dehors par une autre chose déterminée, c'est-à-dire par la chaîne infinie des causes ou des modes finis, le second sens du mot *déterminé* n'étant pas alors *assignable, non quelconque,* mais *limité, fini.* Par exemple, selon la *Proposition 28,* « Toute chose finie ayant une existence déterminée [*determinatam* dans le sens de *terminatam* ou *finitam*] ne peut exister et être déterminée à exister et à agir si elle n'y est déterminée par une autre cause qui elle aussi est finie et déterminée (*finitam et determi-*

220. « *Certa ac determinata ratione* ».
221. *Ethique,* II, *Coroll. 1* de la *Prop. 17,* Geb., II, p. 61, l. 18-19, Ap., p. 61.

natam)... et ainsi à l'infini »[222]. De même, selon le *Corollaire* de la *Proposition 25,* les choses particulières ne sont rien, si ce n'est des affections des attributs de Dieu, autrement dit des modes par lesquels les attributs de Dieu sont exprimés *certo et determinato modo,* ce qu'on serait tenté de traduire : « de façon assignable et finie ».

On retrouve ici la troublante imprécision de la terminologie spinoziste. Nul doute que *determinatum* n'ait parfois ce troisième sens de *fini, limité* ; mais rien n'assure que *certo ac determinato modo* signifie toujours « *d'une manière assignable et limitée* ». Ainsi, à la fin de la démonstration de la *Proposition 29,* on lit que tout est déterminé par la nécessité de la nature divine, non seulement à exister, mais à exister et à agir *certo modo* ; or, *certo modo* ne signifie pas ici *de façon limitée,* mais *d'une certaine manière bien déterminée,* par opposition à une manière indéterminée ou *quelconque.* En suivant cette ligne, on comprendrait que, par *certo et determinato modo,* le *Corollaire* de la *Proposition 25* entend que les affections sont des modes par lesquels les attributs de Dieu s'expriment selon une certaine façon bien déterminée, et non pas n'importe comment. Le contexte semblerait confirmer ce sens[223]. Cependant, l'usage fait de ce *Corollaire* dans la *Proposition 5* du Livre II inclinerait plutôt vers l'autre. — Quoi qu'il en soit, si l'expression *certa ac determinata ratione* ne concernait que les modes et non (aussi) la substance, on pourrait être tenté d'identifier l'action par soi ou libre avec l'action indéterminée, et l'action par un autre ou contrainte avec l'action déterminée. Or, il n'en est rien : tout effet, soit de la substance, soit des modes, se produit en vertu d'une cause déterminée, c'est-à-dire certaine et assignable, *certa aliqua causa,* et, en ce sens, toute action d'une chose, infinie ou finie, est toujours déterminée : « Il faut noter, déclare Spinoza, au *Scolie 2* de la *Proposition 8,* que pour chaque chose existante il y a nécessairement une certaine cause assignable (*certam aliquam causam*) en vertu de laquelle elle existe... Il faut noter que cette cause en vertu de laquelle une chose existe doit, ou bien être contenue dans la nature même de la définition de la chose existante (*alors, en effet, il appartient à sa nature d'exister*), ou bien être donnée en dehors d'elle »[224]. Ainsi, tout autant que l'existence et l'action imposées du dehors à une chose par une autre, l'existence par soi et l'action par soi de la substance sont soumises à une *certa ac determinata ratio,* laquelle n'est rien d'autre précisément que les lois de sa propre nature : « *Deux ex solis suae naturae legibus agit* »[225].

222. Cf. aussi II, *Prop. 30*, Dém., Geb., II, p. 115, l. 2-5, Ap., p. 193 ; *Prop. 31,* Dém., Geb., II, p. 115, l. 21-22, Ap., p. 194.

223. En particulier, les références dont use Spinoza dans sa démonstration (*Déf. 5, Prop. 15*) et la *Proposition 26* qui suit.

224. Geb., II, p. 50, l. 29-33, Ap., p. 34.

225. *Ethique,* I, *Prop. 17,* Ap., p. 61. — *Certa ac determinata causa* ou

La liberté n'est donc pas absolue indétermination, mais détermination par soi ou détermination interne, opposée, non à la nécessité, mais à la contrainte ou violence, c'est-à-dire à la détermination par un autre ou détermination externe. Il est absurde, comme le veut Boxel, de nier que le fortuit s'oppose au nécessaire et d'affirmer que le nécessaire s'oppose au libre [226]. Personne, en effet, ne peut nier que Dieu se connaît lui-même et connaît toutes choses librement, et, cependant, d'un commun suffrage, tous conviennent que Dieu se connaît lui-même nécessairement [227]. La liberté ne consiste donc pas dans un libre décret, mais dans une libre nécessité [228]. En outre, Dieu, étant le seul être à exister et à agir uniquement par la nécessité de sa propre nature, est le seul à agir sans contrainte. D'où la formule : « Dieu seul est cause libre » [229].

Corrélativement, tous les modes, étant produits et déterminés à l'action par une autre chose, sont inéluctablement soumis à la contrainte. Cette contrainte est double, comme est double l'autre dont ils dépendent, lequel est, d'une part, la substance, cause fondamentale par laquelle ils sont [230], d'autre part, les modes finis dont la chaîne infinie détermine Dieu à produire à tel moment de la durée l'existence singulière de celui-ci, puis de celui-là, et à inciter chacun d'eux à produire quelque effet selon une certaine condition ou loi déterminée [231].

D'où l'on voit que la liberté de l'homme n'est concevable que s'il lui est possible de se soustraire à ces deux contraintes. Ce qui arrive s'il réussit à s'identifier avec Dieu, car alors, dans cette mesure, il échappe à la première, n'étant que « le geste de Dieu » (*Dei nutus*) [232], et, dans la même mesure, il échappe aussi à la seconde, pour autant que, comme Dieu, il est déterminé du dedans, et non par les choses extérieures. Ainsi, mais seulement dans cette mesure, son action a l'absolue spontanéité de l'action divine

***

§ XXX. — La *Définition 8* est celle de l'*Eternité,* définie comme

ratio, expression calquée sur celle d'Aristote : ἀσφαλὲς καὶ ὡρισμένον αἴτιον. Ce qui justifierait la traduction de *certa* par : « assurée », « certaine », une cause assignable pouvant être découverte de façon certaine, alors qu'une cause inassignable ne le pourra jamais. En néerlandais, Spinoza exprime *certa* par *zekere* (allemand : *sichere*), qui se traduit par *assurée* (cf. *Court Traité,* I, chap. VI, Geb., I, p. 41, l. 8).

226. *Lettre LV, de Hugo Boxel,* Ap., III, p. 302, Geb., IV, p. 255.
227. *Lettre LVI, à Hugo Boxel,* Ap., III, p. 307, Geb., IV, p. 259.
228. *Lettre LVIII, à Schuller,* p. 315, Geb., IV, p. 265, l. 29-30.
229. *Ethique,* I, *Coroll. 2* de la *Prop. 17,* Ap., p. 62.
230. *Ethique,* I, *Prop. 24, Coroll.,* Ap., p. 77, *Prop. 26, 27,* Ap., pp. 79-80.
231. I, *Prop. 27* ; II, Dém. des *Prop. 30, 31* ; Ap., pp. 80, 193-194.
232. *Ethique,* II, *Scolie* de la *Prop. 49,* Ap., p. 245, Geb., II, p. 135, l. 34.

l'existence nécessaire par soi d'une certaine nature. L'éternité est donc ici une *propriété de l'existence*, ce qui, on l'a vu, est aussi le cas de l'infinitude [233]. Rien de plus évident, au surplus, car ce qui n'existe pas, n'étant rien, ne peut avoir de prédicats, ni par conséquent être éternel ou infini. Si les essences finies, dont l'existence n'est pas nécessaire, sont éternelles, c'est par l'existence nécessaire par soi de Dieu où leur être réside immuablement *ut in alio*, alors même qu'elles n'existent plus ou n'existent pas encore dans la durée. Ce qui fait que nous pouvons les concevoir sans qu'elles existent, tandis que nous ne pouvons concevoir la substance sans qu'elle existe [234].

Cependant, — première difficulté, — c'est à partir de la définition d'une certaine *chose éternelle* qu'est conçue l'*éternité de l'existence* : « J'entends par éternité *l'existence elle-même*, en tant qu'elle est conçue comme suivant nécessairement de la seule *définition d'une chose éternelle* ». Et l'*Explication* de la *Définition* visant à « expliquer » en quoi consiste, quant à sa nature, cette éternité de l'existence, identifie *cette* existence (*talis*) à l'essence éternelle : puisqu'une telle existence est éternelle en tant qu'elle est nécessaire de par la définition de cette chose, c'est-à-dire de par son essence, elle est, comme son essence même, une vérité éternelle ; par conséquent, son éternité doit, comme celle des vérités éternelles, être étrangère au temps et à la durée, et, de ce fait, ne pouvoir « *s'expliquer* » par une durée sans commencement ni fin.

En outre, — seconde difficulté, — cette *Définition* offre, à première vue, le paradoxe de définir le défini par le défini : l'*éternité* par l'*éternel* : « J'entends par *éternité* l'existence elle-même, en tant qu'elle est conçue comme suivant nécessairement de la seule définition d'une chose *éternelle.* » Paradoxe qui ne serait rien d'autre qu'un sophisme.

On pourrait alors se croire autorisé à conclure que la *Définition 8* n'apporte pas, à vrai dire, la définition de l'éternité, mais que, supposant l'éternité connue, 1° elle énonce seulement à quelle condition on peut attribuer à une existence cette propriété connue de tous, couramment accordée aux essences et aux vérités ; 2° elle indique que le mot d'*éternité* désignera désormais toute existence satisfaisant à cette condition, c'est à savoir l'existence impliquée nécessairement par le seul concept de la chose.

§ XXXI. — Mais, à voir les choses de plus près, ces difficultés s'évanouissent.

En effet, ce qui, en réalité, définit fondamentalement et suffisam-

233. Cf. *supra*, § XXVI, p. 72.
234. Cf. *Eth.*, I, *Scolie 2* de la *Prop 8*, Ap., pp. 33-34 ; cf. *infra*, chap. III, § XXII, p. 133

ment l'éternité de l'existence, c'est la propriété pour une chose l'*exister nécessairement par soi.* Point n'est besoin d'ajouter que c'est la propriété d'une chose éternelle, car il est évident qu'une chose qui existe nécessairement par soi ne peut pas ne pas exister toujours ; que, par conséquent, étant au-delà de toute durée et de tout temps, elle est éternelle quant à son existence aussi bien que quant à son essence. Ce n'est pas à l'éternité de son essence que la chose doit d'exister nécessairement par soi, car les essences des choses finies sont éternelles, et, pourtant, ces choses n'existant pas nécessairement par soi, n'ont pas d'existence éternelle ; mais c'est uniquement à la nature *sui generis* de son essence (c'est-à-dire à la définition par laquelle cette essence se distingue des autres essences). Dans cette chose, l'existence et l'essence sont indissociables, ce par quoi on comprend que l'une soit éternelle comme l'autre, cette indissociabilité étant précisément ce qui est enveloppé dans sa nature. Nous seuls les dissocions dans notre pensée et concevons, à partir de la définition de la chose (ou à partir de son essence), l'existence nécessaire qui s'y trouve impliquée. Mais, hors de notre esprit, une telle dissociation n'a pas lieu, et il faut simplement dire qu'en vertu de sa nature intime la chose existe nécessairement par soi et, de ce fait, est éternelle.

Toutes les difficultés s'évanouissent donc à la fois : l'éternité est effectivement définie, et elle est définie par l'existence par soi, tandis que, ni l'essence, en tant que distinguée de l'existence de la chose, ni l'éternité de l'essence ne constituent en fait les facteurs déterminants de cette définition.

§ XXXII. — Mais, si la définition de l'éternité, comme propriété de l'existence, ne se fonde pas sur l'essence éternelle de la chose, si elle se fonde seulement sur sa propriété d'envelopper nécessairement son existence, ne pouvait-on pas faire l'économie du mot *éternel*, et ne parler que de la *chose* ? Précisément, dans les *Pensées métaphysiques*, l'éternité n'était-elle pas définie comme le propre d'*un être*, — et non d'*un être éternel*, — dont l'essence enveloppe l'existence [235] ? Cependant, dans l'*Ethique*, Spinoza renonce à économiser ce mot ; et il est évident que, s'il l'ajoute maintenant, ce n'est pas sans raisons.

Ces raisons, quelles sont-elles ?

La fin de la *Définition* et l'*Explication* qui s'y rattache nous les fournissent : « Suivant nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle, ... une telle existence est conçue comme une vérité éternelle », et, *de ce fait,* elle est inassimilable à une « *durée..., même sans commencement ni fin* ».

La référence à l'éternité de l'essence ou de la vérité a donc pour

235. *Cogit. Met.,* I, chap. IV, *sub init.,* Ap., I, p. 445, Geb., I, p. 244.

but de prévenir la confusion entre l'*éternité* de l'existence et sa *durée* sans commencement ni fin. Or, à une telle confusion nous sommes particulièrement exposés, du fait qu'il s'agit de l'éternité de l'existence et que la durée ne se dit que de choses qui existent [236]. Mais, sitôt que cette éternité est identifiée à la nécessité enveloppée par la définition d'une chose, c'est-à-dire à une vérité éternelle imposée par une essence éternelle, il est évident qu'elle ne peut être simplement une durée infinie, car une définition, une vérité ne « dure pas », mais possède une éternité irréductible à tout temps et à toute durée.

Il est, en effet, impossible que le vrai soit le faux et que le faux soit le vrai. Il est donc impossible qu'une vérité commence à être vraie, car alors le vrai aurait été faux, ni qu'elle cesse de l'être, car le faux serait le vrai : « Rien, évidemment, n'est plus absurde » [237]. Puisque, de par sa nature, la vérité exclut d'elle tout devenir et tout changement, sa nécessité logique interne lui impose l'immutabilité absolue [238]. Non seulement elle échappe par définition aux vicissitudes de la fin, du commencement, du changement, et est étrangère au temps, mais elle rejette celui-ci comme faux et absurde, car ce qui est étranger à la nature de la vérité ne peut être lui-même, intrinsè-

236. *Ibid.*, et chap. II, § X (Division de l'Etre), p. 433, Geb., I, p. 236.

237. « Statuere ideam falsam factam esse veram, quo sane nihil absurdius concipi potest », *Ethique*, I, *Scolie 2* de la *Prop. 8*, Ap., p. 34, Geb., II, p. 50, l. 17-18.

238. « Personne ne dira jamais que l'essence du cercle ou du triangle, en tant qu'elle est une vérité éternelle, a duré un temps plus long maintenant qu'au temps d'Adam », *Cogit. Met.*, II, chap. Ier, § 2, Ap., I, p. 457. — Thèse opposée à celle de Descartes dont on connaît la doctrine de la contingence des vérités *dites* éternelles (« Les vérités mathématiques que vous *nommez* éternelles » [mots soulignés par nous], *Lettre à Mersenne*, 15 avril 1630, A. T., I, p. 145, cf. *Principes*, I, art. 14). — La nécessité de ces vérités, selon Descartes, n'a rien d'absolu, puisque Dieu aurait pu en créer d'autres. Leur négation n'est pas absurde, dès lors que nous concevons l'incompréhensibilité de la puissance qui les a librement créées (*Lettre à Mersenne*, 27 mai 1630, A.T., I, pp. 151, 152, *à Mesland*, 2 mai 1641, IV, p. 118, *Rép. aux VIes Objections*, n° 8, VII, pp. 435-436). Leur immutabilité ne vient pas d'elles-mêmes, mais de l'immutabilité propre à la volonté divine qui les a créées. Ayant été créées comme le monde, on peut concevoir que, tout comme celui-ci, les vérités éternelles ont commencé d'exister, et il n'y aurait donc rien d'absurde (cf. *Entretien avec Burman*, A.T., V, pp. 148-149) à soutenir, contrairement à ce qu'affirme Spinoza (*Cogit. Met.*, *ut supra*), que « l'essence du cercle ou du triangle, en tant qu'elle est une vérité éternelle, a duré un temps plus long, maintenant qu'au temps d'Adam » ; ou, du moins, cette absurdité n'est telle que pour notre entendement fini, car nous concevons que la puissance infinie et incompréhensible de Dieu peut faire ce que nous jugeons absurde. — Tous ces arguments sont pour Spinoza pires les uns que les autres : la puissance de Dieu n'est pas incompréhensible ; ce qui est absurde pour nous l'est pour Dieu, car notre entendement pur est identique au sien ; on ne peut dire que les vérités ont pu être créées pour cette raison que le monde l'a été, car, précisément, le monde ne l'a pas été, mais est nécessairement produit de toute éternité, etc.

quement, que fausseté et absurdité. Et elle ne saurait avoir rien de commun avec la durée, même sans commencement ni fin, car, si alors celle-ci pose assertoriquement l'absence d'un commencement et d'une fin, elle ne nie pas apodictiquement et *a priori*, comme la vérité, leur possibilité et leur concevabilité [239]. Cette négation absolue du changement, du temps, de la durée, même infinie, qui est le propre de la vérité et résulte de sa nécessité logique, c'est proprement l'éternel. Vrai et éternel sont donc bien, en l'espèce, des termes quasi convertibles. Et l'on peut, à ce niveau, définir l'éternel par *l'immutabilité absolue de l'affirmation qu'impose du dedans la nécessité logique, intrinsèque, de toute vérité.* Il est évident que l'existence d'une chose, en tant qu'elle est imposée du dedans par la seule nécessité logique intrinsèque de sa définition, est éternelle comme l'est une vérité éternelle.

Subsidiairement, on observera que, aux quatre termes quasi interchangeables qui ont été relevés plus haut : infini, libre, nécessaire, éternel, s'en ajoute un cinquième : vrai. Toute vérité considérée dans l'affirmation qui l'exprime est à la fois libre, nécessaire, infinie, éternelle. *Eternelle*, par la *nécessité* logique de son *affirmation exclusive de toute négation*, elle coïncide par là avec l'*infini* [240] qui, on l'a vu, étant l'inéluctabilité d'une *affirmation absolue et totale*, est, à ce titre, absolue *liberté.*

§ XXXIII. — C'est à l'*éternité de l'existence* que la *Définition 8* déclare réserver le nom d'éternité.

Cependant, les mots d'éternité, d'éternel, ne restent pas exclusivement confinés dans cette signification restreinte, puisqu'ils ne sont pas appliqués seulement à la substance et aux attributs, mais aussi aux modes infinis [241], à toutes les essences, y compris celles des modes finis (corps et âme) [242], enfin à certains genres de connaissance (*cognitio sub quadam specie* — ou *sub specie* — *aeternitatis* [243]). Ce en quoi certains auteurs ont vu une extension illégitime du terme.

A coup sûr, y a-t-il là un péché contre la rigueur terminologique. Spinoza a remarqué lui-même que la déficience du vocabulaire fait que nous avons l'habitude d'attribuer l'éternité aux choses dont l'essence est distincte de l'existence, par exemple, lorsqu'on dit qu'il

239. « Ce qui est conçu... comme une vérité éternelle... ne peut, pour cette raison, être expliqué par la durée ou le temps, alors même que la durée est conçue comme n'ayant ni commencement ni fin », *Déf. 8, Explication.*

240. Aussi toute vérité est-elle idée adéquate (*idea adaequata, seu absoluta et perfecta*), c'est-à-dire totale ou absolue (contenant en elle la totalité infinie des raisons qui l'expliquent) ; cf. t. II, chap. X, § X.

241. *Ethique,* I, *Prop. 21,* Ap., p. 71.

242. V, *Prop. 22, 23,* Ap., p. 626.

243. II, *Prop. 44, Coroll. 2* ; V, *Scolie de la Prop. 23, Prop. 29* et *Scolie,* etc., Ap., p. 222, p. 628, p. 633, p. 635.

n'y a pas de contradiction à ce que le monde ait existé de toute éternité ; ou encore aux essences des choses, alors que nous concevons que ces choses n'existent pas [244]. Même lorsqu'il s'agit des modes infinis, dont l'existence est illimitée dans les deux sens, il paraît illégitime de leur attribuer l'éternité, car il n'est pas absurde, c'est-à-dire contradictoire avec leur concept, de nier leur existence, puisqu'ils ne la tiennent pas nécessairement d'eux-mêmes. D'où l'on doit conclure qu'ils durent infiniment, mais ne sont pas éternels, car pouvoir ne pas exister est la caractéristique qui oppose les choses qui durent aux choses éternelles.

Néanmoins, Spinoza ayant marqué lui-même que l'éternité n'était attribuée à ces modes que dans la mesure (*eatenus*) où ils « indiquent » d'une certaine façon qui leur est propre (*aliquo modo*) l'éternité de Dieu [245], une telle extension n'a rien d'inadmissible.

D'autre part, puisque la vérité, c'est ce qui, étant pour nous immédiatement et absolument nécessaire, est, de ce fait, posé comme éternel, tout ce que nous tenons pour nécessaire doit être tenu pour vrai et pour éternel. Ainsi, connaître les choses comme vraies, ce sera les connaître comme nécessaires [246], et leur nécessité sera une vérité éternelle au même titre que la nécessité de l'existence de Dieu. C'est donc à bon droit que la connaissance de leur nécessité sera dite connaissance *sub specie aeternitatis* [247]. En outre, si nous connaissons vraiment cette nécessité (qui fait leur vérité), nous devons la connaître telle qu'elle est en soi [248]. Mais, en soi, elle n'est rien d'autre que « la nécessité même de la nature éternelle de Dieu » [249]. En effet, « Dieu devant être dit cause de toutes choses précisément dans le sens où Dieu est dit cause de soi » [250], la nécessité par laquelle il produit toutes les choses est identique à celle par laquelle il se produit lui-même. Il est en conséquence évident que l'éternité qui convient à celle-ci convient tout autant à celle-là, et qu'il est légitime de l'attribuer aux modes infinis tout autant qu'à Dieu. D'où l'on voit que, si l'on peut nier sans absurdité l'existence de ces modes quand on les considère séparément de Dieu, on ne le peut quand on les considère en Dieu, c'est-à-dire selon leur vérité. Nature Naturante et Nature Naturée ne font donc qu'une seule et même vérité éternelle.

Enfin, si tout ce qui exclut par définition la nécessité, comme

244. *Cogit. Met.*, II, chap. Ier, Ap., I, p. 458, Geb., I, p. 251, l. 12-17.
245. *Théol. Pol.*, chap. VI, Ap., II, p. 131, Geb., III, p. 86, l. 16-18.
246. I, *Prop. 29* ; II, *Prop. 44*, Ap., p. 84, p. 219.
247. II, *Prop. 44, Coroll. 2* ; V, *Prop. 29* et *Scolie, Prop. 30-31*, Ap., pp. 222, 633-636.
248. II, *Dém.* du *Coroll.* 2 de la *Prop. 44*, Ap., p. 222, Geb., II, p. 126, l. 25-26 (cf. *Scolie* de la *Prop. 45*, Ap., pp. 224-225).
249. *Ibid.*, Geb., II, *ibid.*, l. 26-27.
250. I, *Scolie* de la *Prop. 25*, Geb., II, p. 68, l. 6-7, Ap., p. 78.

le contingent et le temps, exclut l'éternité et la vérité, et doit, en tant que faux, être réduit au néant, la durée même des choses finies, exclue de la vérité tant qu'elle est conçue à part de Dieu, c'est-à-dire sans nécessité ni éternité, peut y être réintégrée dès que, en « l'expliquant par l'éternité »[251], on la connaît *sub specie aeternitatis.* Conçue alors comme l'effet nécessaire en chaque chose finie de l'action éternelle par laquelle Dieu la produit, elle est posée en chacune comme tendance éternelle et infinie à exister[252], ce par quoi elle récupère en un sens l'indivisibilité foncière qui est le propre de l'acte éternel par lequel Dieu cause nécessairement lui-même et toutes choses[253].

Quant aux vérités éternelles, puisque toute nécessité n'est en soi que la nécessité de la nature éternelle de Dieu, leur nécessité n'est elle-même aussi que la nécessité de cette nature. D'où l'on voit que si l'éternité de la vérité est le fondement idéal de l'éternité de Dieu, l'éternité de Dieu est le fondement réel de l'éternité de la vérité. Dieu, en effet, produisant nécessairement toutes les choses, produit avec et dans son entendement infini, par la même nécessité, les idées vraies (donc éternelles) de leurs essences éternelles. Notre entendement pur, étant identique à celui de Dieu, les connaît donc lui aussi comme autant de vérités éternelles, et l'idée vraie donnée est alors génétiquement *prouvée*, à partir de Dieu, comme nécessaire et vraie[254]. Par là se referme le cercle qui va de la vérité à Dieu et de Dieu à la vérité.

***

§ XXXIV. — Que maintenant on enchaîne bout à bout ces huit définitions et l'on obtiendra, en un seul énoncé suivi, toute la doctrine de la nature de Dieu, telle que l'explicitera le Livre I : existe

251. *Lettre XII, à Louis Meyer,* Ap., III, pp. 152-154, Geb., IV, pp. 54-58 ; cf. *infra, Appendice n° 9.*

252. *Ethique,* I, *Coroll.* de la *Prop. 24,* II, *Scolie* de la *Prop. 45,* III, *Prop. 6, 7, 8,* Ap., p. 77, p. 225, pp. 269-271.

253. *Lettre XII, à L. Meyer,* Ap., III, pp. 152-154 ; cf. *infra, Appendice n° 9.*

254. *Ethique,* II, *Prop. 3,* Ap., p. 124, cf. *infra,* t. II, chap. IV, § IV, n° 7 ; *Prop. 45 à 47,* pp. 222-226, cf. *infra,* t. II, chap. XVI, § II. — Spinoza accorderait donc à Descartes que les vérités [éternelles] ne sont pas « indépendantes » de Dieu (*Descartes, à Mersenne,* 15 avril 1630, A. T., I, p. 145) ; car il tient pour « absurde » de prétendre que « l'essence des choses peut être conçue sans Dieu (*Eth.,* II, *Prop. 25*), tout autant que Descartes tient pour absurde d'affirmer que « si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae » (*A Mersenne,* 6 mai 1630, A. T., I, p. 150). Mais il est en désaccord avec lui sur la façon dont elles en dépendent. Car, au lieu d'y voir les produits contingents de sa volonté librement créatrice, il y voit les effets nécessaires de sa puissance, laquelle est identique à son essence, si bien que la nécessité de ces effets ne fait qu'un avec celle de sa nature infinie et éternelle.

nécessairement, — ou est cause de soi, — ce dont l'essence enveloppe l'existence (*Définition 1*), c'est-à-dire toute chose infinie en son genre, étant telle du fait qu'elle ne saurait être limitée par aucune autre de même nature (*Définition 2*) ; donc toute substance, — une substance étant en soi et conçue par soi (*Définition 3*) ; substance révélant à notre entendement sa nature par l'attribut qui la constitue essentiellement (*Définition 4*) ; rendant possible des modes, c'est-à-dire des affections qui ne peuvent être conçues que par elle (*Définition 5*). *A fortiori* doit exister par soi une substance infinie constituée d'une infinité d'attributs, c'est-à-dire Dieu (*Définition 6*) ; qui par là même est libre, puisque la liberté se définit comme le pouvoir d'être par soi et d'agir par soi selon la nécessité de sa seule nature (*Définition 7*) ; et par là même aussi éternel, puisque l'éternité n'est rien d'autre que l'existence elle-même en tant qu'elle est conçue comme suivant nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle (*Définition 8*).

L'ordre de ces *Définitions* paraît se déterminer par rapport à celui des *Propositions*. Ainsi, les *Propositions 1* à *7* démontrent que la substance est *causa sui* et répondent à la *Définition 1* ; la *Proposition 8* démontre l'infinité de la substance par son impossibilité d'être finie en son genre et répond à la *Définition 2* (par là s'explique la forme de cette *Définition* qui, à première vue, paraissait déconcertante). Les *Définitions 1* et *2* définissent donc les propriétés de la substance qui sont démontrées les premières. Mais ces propriétés ne peuvent être établies sans les *Définitions 3, 4* et *5*, qui définissent, non des propriétés, mais des choses : substances, attributs, modes.

Les *Propositions 9* et suivantes démontrent la nature et l'existence de Dieu et répondent à la *Définition 6*. Enfin sont ultérieurement déduits les deux derniers propres fondamentaux : la *Liberté : Corollaire 2* de la *Proposition 17*, qui répond à la *Définition 7* ; l'*Eternité : Proposition 19* et *Corollaire 1* de la *Proposition 20*, qui répondent à la *Définition 8*.

La suite des *Définitions* apparaît donc réglée, comme de loin, par l'ordre des raisons.

CHAPITRE II

LES AXIOMES

§ I. — Aux définitions s'ajoutent les axiomes, qui, vrais et immédiatement certains, conditionnent eux aussi le savoir.

Les axiomes se rapprochent des définitions nominales en ce qu' « ils n'ont leur siège que dans l'esprit ». Ils diffèrent des définitions réelles en ce qu'ils ne portent pas sur les essences des choses ou de leurs affections. Ils se rapprochent des définitions réelles en ce qu'ils prétendent à la vérité. Ils diffèrent des définitions nominales en ce que celles-ci n'y prétendent pas et sont conçues absolument [1]. L'exemple le plus obvie de ces propositions, vraies sans qu'elles nous fassent connaître ni des choses, ni des affections, c'est l'axiome : « Rien ne vient de rien » [2].

N'étant que des énoncés de vérités, les axiomes, de ce fait, ont été les seuls à être appelés vérités éternelles, nom que l'usage courant refuse aux définitions réelles pour ce qu'elles sont primordialement des idées de choses ; cependant, étant vraies elles aussi, elles le mériteraient tout autant [3].

Enfin, étant des « notions communes de l'esprit » dont les « énonciations [sont] si claires et si distinctes que nul, pourvu qu'il ait compris les mots, ne peut leur refuser son assentiment » [4], les axiomes sont réputés immédiatement évidents. Toutefois, ce caractère ne leur est pas tellement réservé, puisque les définitions sont considérées, elles aussi, comme des notions de « choses préalablement connues avec certitude » [5] et servant, de ce chef, à fonder le savoir humain. En principe, toutes les définitions vraies sont, en tant que vérités éternelles, *index sui, nota per se.* Leur contradiction est impensable [6].

1. *Lettre IX, à S. de Vries,* Ap., III, p. 142, Geb., IV, p. 44.
2. *Lettre X, au même,* Ap., p. 145, Geb., IV, p. 47.
3. *Lettre X, ibid.*
4. *Principia,* Préface de Louis Meyer, Ap., I, p. 293, Geb., I, p. 127, l. 19-21 ; comp. Descartes, *A Regius,* 24 mai 1640, A. T., III, p. 64, *Principes,* I, art. 13.
5. *Principia,* Préface, Ap., I, p. 292, Geb., I, p. 127, l. 9-12.
6. « J'entends par vérité éternelle, une proposition qui, si elle est affirmative, ne pourra jamais être négative. Ainsi, c'est une vérité première et

C'est pourquoi, comme on l'a vu, si les hommes étaient suffisamment attentifs à la nature des choses, les propositions elles-mêmes seraient immédiatement connues comme les axiomes [7].

Ce qui distingue encore les axiomes des définitions, c'est leur universalité. Les définitions sont, en effet, singulières. Elles énoncent comme nécessaire, soit l'essence, soit la propriété d'une chose, leur universalité n'étant rien d'autre que la nécessité pour cette essence ou cette propriété de se retrouver identique dans tous les individus où elle se rencontre. Au contraire, l'universalité des axiomes, n'étant pas confinée dans la sphère d'une essence singulière, s'étend à la nature entière. Ils s'opposent ainsi aux définitions comme l'abstrait au concret, et sont incapables, en raison de cette abstraction, de nous conduire par eux-mêmes à la connaissance des choses singulières : « Des seuls axiomes universels, l'entendement ne peut descendre aux choses singulières, puisque les axiomes s'étendent à l'infini et ne peuvent déterminer l'entendement à considérer une chose singulière plutôt qu'une autre » [8].

§ II. — On retrouve ici la division cartésienne en « choses qui ont quelque existence », et « vérités qui ne sont rien hors de la pensée », à savoir les « vérités éternelles » [9]. Par exemple, « lorsque nous pensons qu'*on ne saurait faire quelque chose de rien*, nous ne croyons pas que cette proposition soit une chose qui existe ou la propriété de quelque chose, mais nous la prenons pour une certaine vérité éternelle qui a son siège en notre pensée et qu'on nomme une notion commune ou une maxime » [10]. Telles sont les propositions : *une même chose ne peut à la fois être et ne pas être* [11], *ce qui a été fait ne peut pas n'être pas fait, ce qui pense ne peut manquer d'être* [12], *le néant ne peut avoir de propriétés* [13], *le néant ne saurait produire aucune chose* [14], etc.

éternelle que *Dieu est,* mais ce n'est pas une vérité éternelle qu'Adam pense. Qu'une Chimère ne soit pas, c'est une vérité éternelle, mais non qu'Adam ne pense pas », *De int. emend.*, Ap., I, p. 247, Geb., I, p. 20, note *u*. On notera que : « *l'homme pense* » est une vérité éternelle : elle porte en effet sur l'esssence. « *Adam pense* » concerne une existence et n'est, de ce fait, qu'une proposition empirique.

7. Cf. *supra,* chap. Ier, § IX bis, pp. 38-39.
8. *De int. emend.*, Ap. I, § 50, p 269, Geb., II, p. 34, l. 20-23.
9. Descartes, *Principes,* I, art. 48.
10. *Ibid.*, art. 49, cf. art 13, *Ent. av. Burman,* A. T., V. pp. 146, 153, 167, *A Regius,* 24 mai 1640, A. T., III, p. 64.
11. *Ibid.* Cf. *Ent. avec Burman, ibid., Lettre à Clerselier,* juin 1646, A. T., IV, p. 444.
12. *Princ.*, I, art. 49.
13. *Princ.*, I, art. 52.
14. *IIIe Méd.*, A. T., IX, p. 32, *Princ.*, I, art. 75, *IIe Rép., Axiome 3,* A. T., IX, 1, p. 127.

Toutes ces propositions, par leur forme négative, attestent immédiatement qu'elles n'ont leur siège que dans notre esprit, car elles n'expriment que des impossibilités de penser. Elles ont pourtant une contrepartie positive, et il en existe beaucoup d'autres de forme affirmative, par exemple : *tout a une cause ou tout est par soi ou par un autre*[15] ; *il y a au moins autant de réalité dans la cause que dans l'effet*[16] ; *qui peut le plus peut le moins*[17] ; *l'effet est semblable à la cause*[18] ; *l'idée est conforme à son idéat*[19] ; *deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles*[20] ; *si l'on ajoute ou l'on retranche des quantités égales à des quantités égales, les restes seront égaux*[21] ; *le tout est plus grand que la partie*[22], etc.

Ces notions sont innombrables, mais nous n'avons pas besoin de les dénombrer, car nous ne manquons pas de les apercevoir lorsque l'occasion s'en présente et que les préjugés ne nous aveuglent pas[23]. Spinoza ne s'éloigne guère de cette doctrine.

§ III. — On voit par là que, si les définitions concernent les choses, les axiomes concernent leurs relations. Ces relations, même si elles ont un fondement dans les choses, s'expriment en nous indépendamment de celles-ci, puisqu'elles ne visent la nature singulière d'aucune. On comprend ainsi qu'elles puissent être dites n'avoir leur siège que dans notre esprit, et dans cette mesure être considérées comme des êtres de raison, par opposition aux êtres physiquement réels. Semblablement, Malebranche opposera les Idées, qui sont des réalités, aux vérités, qui, simples rapports entre les Idées, n'ont rien de réel[24].

Par leur caractère de relation, leur universalité vide, leur irréalité, les *axiomes*, contrairement aux définitions, ne jouent qu'un rôle second. Par eux-mêmes, ils ne peuvent nous conduire à aucune

15. *I^res Rép.*, A. T., IX, pp. 86 sqq., *II^es Rép.*, IX, p. 127, *IV^es Rép.*, IX, pp. 182-183, *Princ.*, I, art. 18, 20, etc.
16. *III^e Méd.*, A. T., VII, p 40, l. 21-23, IX, p. 32.
17. *Lettre à Mersenne,* 21 avril 1641, A. T., III, p. 362.
18. *Entr. avec Burman,* A. T., V, p. 156.
19. *III^e Méd.*, A. T., VIII, p. 41, l. 20 sqq., *III^es Rép.*, A. T., VII, p. 135, l. 18 ; *Ax. 5* de l'*Abrégé géométrique.*
20 *Regulae*, Reg. 12, A. T., X, p. 419.
21. *Principes*, I, art. 13, *Lettre sur les V^es Obj.*, A. T., IX, p. 206, *A Plempius,* 20 déc. 1637, A. T., I, p. 476.
22. *A Plempius, ibid.*
23. *Principes*, I, art. 49.
24. « Les idées sont réelles, mais l'égalité entre les idées, qui est la vérité, n'est rien de réel. Quand, par exemple, on dit que le drap que l'on mesure a trois aunes, le drap, les aunes sont réels. Mais l'égalité entre trois aunes et le drap n'est point un être réel. Ce n'est qu'un rapport qui se trouve entre les trois aunes et le drap. Lorsqu'on dit que deux fois deux font quatre, les idées des nombres sont réelles, mais l'égalité qui est entre eux n'est qu'un rapport », Malebranche, *Rech. de la Vérité,* III, 2^e partie, chap. VI, (O.C.), I, p. 444.

science[25]. Comme l'avait observé Descartes, « ils ne nous rendent guère plus savants »[26].

§ IV. — Cependant, si, pour les raisons qu'on a dites, ils sont sans réalité, ils ne sauraient non plus, car ils sont des vérités éternelles, être de purs riens. Descartes l'avait déjà remarqué[27] ; étant en nous sans nous, Dieu lui-même les impose à notre esprit en même temps que les essences dont ils ne sont que des dépendances[28]. Ils s'opposent donc aux « universaux des dialecticiens », comme le réel à la fiction. Semblablement, pour Malebranche, s'ils n'ont pas la réalité des Idées, ils en ont une, distincte de notre esprit, puisque, résidant dans le Verbe avec les Idées qu'ils lient, ils sont vus comme elles en Dieu qui nous les impose en même temps qu'elles[29].

Pour Spinoza, s'ils n'ont point de siège hors de notre esprit, ce n'est pas que nous les forgions arbitrairement, c'est seulement en tant que nous les détachons de la nature des choses, où ils ont leur fondement, pour les promouvoir par un énoncé à une sorte d'existence séparée qu'ils n'ont qu'en nous. Ainsi, dans l'axiome de la causalité, la relation de cause à effet est conçue abstraitement de façon universelle du fait qu'elle est détachée des choses liées réellement entre elles comme des causes et des effets. C'est pourquoi, bien que produite par nous en tant qu'abstraction, elle est une *vérité*, c'est-à-dire une notion pareillement présente en nous et en Dieu, sauf qu'en celui-ci l'universalité du principe n'est jamais vide, mais toujours adhérente aux réalités singulières dont il exprime le comportement nécessaire. Ce comportement, en tant qu'il est réellement commun à toutes, est ce qui fonde la notion commune comme axiome.

D'où l'on voit que si les axiomes peuvent être dits, en un sens, des *êtres de raison*, c'est tout différemment des universaux, qui sont bien plutôt des *êtres d'imagination*[30]. Ceux-ci, en effet, loin d'exprimer ce qu'il y a de réellement commun dans les choses singulières, ne retiennent que ce en quoi s'accordent les affections qu'elles produisent dans notre corps, c'est-à-dire le résidu confus d'une multitude d'impressions. Contrairement aux axiomes, ce sont des fantômes sans vérité, purement subjectifs, qui varient selon les habitudes et les

25. *De int. emend.*, Ap., I, § 50, p. 269, Geb., II, p. 34.
26. Descartes, *A Clerselier*, juin 1646, A. T., IV, pp. 444-445.
27. *A Mersenne*, 27 mai 1630, A. T., I, pp. 151-152, *Rép. aux VI*es *Obj.*, n° 8, A. T., IX, pp. 235-236.
28. *A Mersenne*, 6 mai 1630, A. T., I, p. 150, *Rép. aux VI*es *Obj.*, *ibid.*
29. Malebranche, *Conversations chrétiennes*, IIIe Entretien, *Œuvres complètes*, IV, p. 66.
30. *Ethique*, I, *Appendice*, Geb., II, p. 83, l. 15 : « Eadem entia, non rationis, sed *imaginationis* voco » (Ap., p. 116).

complexions somatiques de chacun [31]. De même, il faut distinguer entre les relations. Les unes sont sans aucun fondement objectif, comme les consécutions empiriques dites de cause à effet, qui, étant de simples associations, n'ont rien d'authentiques lois [32] ; ou comme les relations comparatives, telles que la mesure, le temps, le nombre, le bien et le mal [33]. Les autres, au contraire, sont des concepts de l'entendement, clairs et distincts, qui exposent sous une forme universelle le comportement nécessaire et réel des choses. Elles sont universelles, c'est-à-dire communes à tous les hommes [34], parce qu'elles expriment ce qui est réellement commun à toutes les choses.

§ V. — La réalité des axiomes vient, en effet, de ce qu'ils se réfèrent à des notions dont le caractère est d'exprimer ce qui, étant pareillement dans le tout et dans la partie, ne peut de ce fait qu'être adéquatement connu par toutes les âmes [35].

Ainsi, les divers axiomes de causalité sont fondés dans l'idée de Dieu comme substance produisant nécessairement et d'une manière certaine et déterminée (*certa ac determinata ratione*) toutes les choses singulières [36]. Dieu étant pareillement dans le tout et dans la partie, l'idée dont il est l'objet est nécessairement vraie en toute âme [37] et, par conséquent aussi, l'idée de la relation causale universelle selon laquelle il produit nécessairement toutes les choses. De même, sont nécessairement vrais les axiomes de la Géométrie et de la Mécanique, en tant qu'ils sont fondés sur les notions communes d'extension, de mouvement, de repos, etc. [38] ; les axiomes de la psychologie, en tant qu'ils sont fondés sur les notions communes d'entendement, d'idée, d'effort, etc. [39], c'est-à-dire en tant qu'ils s'appuient sur des idées de choses qui sont pareillement dans le tout et dans la partie, soit l'idée de l'Etendue, soit l'idée de la Pensée.

D'où l'on voit que les axiomes, comme les définitions, sont immédiatement aperçus dans l'idée vraie donnée ; ce qui va de soi, puisque tout ce qui est vrai est fondé dans le seul entendement, et puisque l'entendement n'est rien d'autre que cette idée. Et, par là même, on

31. *Ethique,* II, *Prop. 40, Scolie 1,* Ap., pp. 208-210. — Cf. *infra,* t. II, chap. XI, § XXIV.
32. *Ethique,* II, *Prop. 44, Scolie,* Ap., pp. 220-222.
33. *Court Traité,* I, chap. 10, § 2, Ap., I, p. 94, *Ethique,* IV, *Préface,* Ap., pp. 424-425, Geb., II, p. 208 ; cf. *infra, Appendice n° 1.*
34. *Ethique,* II, *Prop. 38, Coroll.,* Ap., p. 203.
35. *Ethique,* II, *Prop. 38-39,* Ap., pp. 202-205.
36. *Ibid.,* I, *Prop. 28-29,* II, *Prop. 44* et *Coroll. 2,* Ap., pp. 81-85 et pp. 219-223.
37. *Ibid.,* cf. II, *Prop. 46.* Dem., Ap., p. 226.
38. Cf. *ibid.,* II, *Axiomes 1* et *2, post Scol., Prop. 13,* Ap., p. 151, *Axiomes 1, 2, 3, post Coroll.* du *Lemme 3,* pp. 155-157.
39. Cf. *Axiomes* initiaux du Livre II, *ibid.,* pp. 121-122.

conçoit que l'axiome, tout comme la définition, peut être objet de démonstration, autant que l'idée vraie donnée elle-même, qui peut être prouvée dès qu'on l'aperçoit dans sa génération nécessaire à partir de Dieu, lequel est son fondement réel [40].

*
**

§ VI. — Cependant, la notion d'axiome est obscurcie du fait que, sous cette rubrique, Spinoza groupe des propositions d'espèces différentes, à savoir, — outre les maximes universelles de la causalité et les axiomes des mathématiques et de la géométrie, — des lois mécaniques comme l'égalité de l'angle de réflexion et de l'angle d'incidence [41], des théories physiques comme celles de la dureté, de la mollesse, de la fluidité [42] ; des énoncés résultant de théorèmes antérieurement démontrés [43] ; des vérités attestées par des faits, par exemple : « l'essence de l'homme n'enveloppe pas l'existence nécessaire », « l'homme pense », et les autres *Axiomes* initiaux du Livre II. Or, de telles vérités, appuyées sur l'expérience, même unanimement reçues, peuvent-elles être des vérités de raison, des vérités éternelles ? Des conclusions de démonstrations peuvent-elles avoir l'évidence immédiate de l'axiome ? Des théories physiques (comme celles de la dureté, etc.), restant des hypothèses sujettes à contestations, peuvent-elles être autre chose que des *postulats* ? Au surplus, la limite entre axiome et postulat n'est-elle pas très imprécise, les mêmes propositions recevant indifféremment ces deux noms [44], et étant rangées dans la même classe, celle des notions communes, lesquelles sont si claires et si distinctes qu'on ne peut refuser d'y assentir [45] ?

Pour répondre à ces diverses questions, on doit d'abord constater que Spinoza introduit comme axiome toute vérité qu'il juge suffisamment évidente pour être immédiatement acceptée. Ainsi, au début d'un Livre (par exemple, le Livre V), une proposition fondamentale déjà démontrée ; ou encore, toute proposition qui, dans la chaîne des raisons, serait très peu éloignée du principe évident d'où elle dérive [46]. Il procède ici de la même façon que Descartes, qui, dans l'*Abrégé géométrique des Secondes Réponses*, proposait comme axiomes des propositions dont il convenait qu'elles étaient plutôt des théorèmes [47].

40. Cf. *supra*, chap. Ier, § XXXIII, p. 83.
41. *Eth.*, II, *Axiome 2, Post Lem. 3, Prop. 13,* Ap., p. 156.
42. II, *Axiome 3, Post Lem. 3, Prop. 13,* Ap., p. 157.
43. *Ethique,* V, *Axiome 2,* Ap., p. 592.
44. « Hoc postulatum seu axioma... », *ibid.*, III, *Postulat 1,* Ap., p. 254, Geb., II, p. 139, l. 25.
45. *Principia phil. cart., Préface,* de L. Meyer, Ap., I, p. 293, Geb., I, p. 127, l. 19-21.
46. Cf. Descartes, *Regulae,* Reg. 3, A. T., X, p. 370, l. 10-15.
47. Cf. Descartes, *IIes Rép., Abrégé Géom.,* Septième Demande.

Procédé légitime, puisque toute vérité, première ou dérivée, est éternelle, a son évidence propre qui la rend en droit proposable sans preuve. Si nous n'étions que pure intuition, la proposition la plus éloignée serait aussi immédiatement évidente que son principe. Quant aux plus proches, leur démonstration est pratiquement inutile. Elle devient souhaitable lorsque, leur évidence étant obscurcie par les préjugés, on doit « *demander* » au lecteur de les accepter, alors qu'il devrait les tenir pour des axiomes [48]. On voit alors comment les axiomes viennent coïncider avec les postulats ; et aussi pourquoi la limite entre les deux est nécessairement imprécise. En effet, on ne peut déterminer *a priori* avec exactitude à partir de quel chaînon la vérité dérivée est trop éloignée de la notion primitive pour pouvoir être proposée comme axiome ; ou encore, quelles sont les vérités très évidentes, à ce point contraires aux préjugés qu'on ne saurait les accepter sans preuves. Cependant, une rigueur parfaite exigerait de démontrer les axiomes autant que faire se peut. C'est la tâche que Spinoza s'est proposée de bonne heure [49] et à laquelle il n'a pas failli dans l'*Ethique*, puisque, non seulement il y démontre certains axiomes invoqués comme tels dans des essais antérieurs [50], mais aussi des vérités que l'*Ethique* elle-même commence par énoncer comme axiomes (ainsi les *Axiomes* de la causalité).

Il reste enfin que certains axiomes et postulats semblent introduire des vérités d'expérience, par exemple, les postulats relatifs à la nature du corps humain [51]. Mais l'expérience intervient alors tout juste pour permettre d'identifier ce corps avec une essence d'individu très complexe déduite *a priori* des notions communes. Les vérités énoncées à ce propos sont donc des vérités en tant qu'elles peuvent être finalement habilitées comme des vérités de raison, et imposées comme telles par l'entendement pur [52]. Semblablement, ceux des axiomes qui apparaissent comme des vérités de fait sont proposées comme irrécusables, non pour ce qu'ils sont assertoriquement reçus de tous, mais

48. Cf. Descartes, *IIes Rép., Abrégé Géom., ibid.*
49. Cf. *Principia, Préface,* Ap., I, p. 298, 1re Part., *Prop. 4, Scolie, ibid.,* p. 321. Voir Gueroult, *art. cit.,* Archives de Phil., année 1960, pp. 171-185.
50. Par exemple, les *Propositions 1, 2, 3, 4* du Livre I de l'*Ethique* (Ap., pp. 25-26, Geb., II, p. 47) sont, dans l'*Appendice géométrique du Court Traité,* cinq *Axiomes,* dont 2 (les *Ax. 2* et *3*) correspondent à la *Proposition 4,* tandis que les *Axiomes 4* et *5* correspondent aux *Propositions 2* et *3,* et l'*Axiome 1* à la *Proposition 1* (Ap., I, p. 116, Geb., I, p. 114). Dans une *Lettre,* de septembre 1661, à Oldenburg, elles sont quatre *Axiomes* (extraits d'une esquisse de traité *more geometrico* que Spinoza soumet pour examen à son correspondant) disposés selon un autre ordre, l'*Axiome 1* correspondant à la *Proposition 1,* l'*Axiome 2* à la *Proposition 4,* les *Axiomes 3* et *4* aux *Propositions 2* et *3* (*Lettre II, à Oldenburg,* Ap., III, p. 113, Geb.., IV, p. 8, *Lettre III, de Oldenburg,* Ap., III, p. 116, Geb., IV, p. 11).
51. *Ethique,* II, *Post Prop. 13,* Ap., p. 163.
52. Cf. *infra,* t. II, chap. VI, § XV.

en tant que leur négation enveloppe une absurdité. Ainsi, il est absurde de nier que l'homme pense [53], ou d'affirmer qu'il est éternel, car on contredit par là à son essence, tout autant qu'on contredit à l'essence du triangle rectiligne en affirmant que la somme de ses angles n'égale pas deux droits. Il s'agit donc là finalement de *vérités de raison*, c'est-à-dire de *vérités éternelles.* Bien que saisis comme des faits, dans l'expérience, ils n'en proviennent pas, mais sont fondés *a priori* dans la nature des choses [54]. Une évidence saisie en eux comme un fait permet à l'esprit de s'élever à la connaissance du principe *a priori* qui établit du dedans leur nécessité d'abord aperçue du dehors. De même, l'idée vraie donnée permet à notre entendement de s'élever au principe réel prouvant qu'elle doit nécessairement nous être donnée.

***

§ VII. — *Sept Axiomes* introduisent au Livre I :

« 1. *Tout ce qui est, est ou bien en soi, ou bien en autre chose.*

2. *Ce qui ne peut être conçu par le moyen d'une autre chose doit être conçu par soi.*

3. *D'une cause déterminée que l'on suppose donnée suit nécessairement un effet, et, au contraire, si nulle cause déterminée n'est donnée, il est impossible qu'un effet suive.*

4. *La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe.*

5. *Les choses qui n'ont rien de commun l'une avec l'autre ne se peuvent non plus connaître l'une par l'autre ; autrement dit, le concept de l'une n'enveloppe pas celui de l'autre.*

6. *Une idée vraie doit s'accorder avec l'objet dont elle est l'idée.*

7. *Toute chose qui peut être conçue comme non existante, son essence n'enveloppe pas son existence.* »

On doit conjecturer que leur ordre n'est pas quelconque. En effet, dans la première partie des *Principia philosophiae cartesianae*, Spinoza explique que, à défaut d'une déduction des *Axiomes,* il convenait de les placer dans un ordre qui montre au mieux comment ils dépendent les uns des autres [55].

Cependant, la raison de leur ordre n'est pas ici immédiatement évidente. A première vue, on distingue deux *Axiomes* concernant l'essence des choses : les *Axiomes 1* et *2* ; quatre concernant la causalité : les *Axiomes 3, 4, 5, 7* ; un concernant la vérité : l'*Axiome 6.* Il

53. *De int. emend.,* Ap., I, § 34, p. 247, Addit. 1, Geb., II, p. 20, Addit. *u.*

54 Cf. *infra,* t. II, chap. II, § VI.

55. Spinoza, *Principia phil. cart.,* 1re partie, Ap., I, pp. 320-321, Geb., I, p. 154, l. 15-24.

paraît normal que les *Axiomes* concernant l'essence précèdent ceux qui concernent la causalité, puisque la puissance est commandée par l'essence. Mais on ne voit pas, de prime abord, à quoi peut se rattacher l'*Axiome* de la vérité ; et sa place, entre l'*Axiome 5* et l'*Axiome* 7, paraît une anomalie, puisqu'il semble ainsi rompre l'enchaînement des *Axiomes* de la causalité. Dira-t-on que le classement des *Axiomes* 6 et 7 est déterminé par l'ordre de leur emploi ultérieur, l'*Axiome* 6 intervenant dans la *Proposition 5*, l'*Axiome* 7 seulement dans la *Proposition 11* ? Mais cette règle ne peut s'appliquer au classement des *Axiomes 1* à *5*. On présumera donc que, tout comme les *Axiomes 4* et *5*, mais d'une façon à rechercher, l'*Axiome 6* se rattache lui aussi aux conséquences gnoséologiques de l'*Axiome 3*.

Cependant, concurremment avec le précédent, un autre principe de répartition peut être envisagé, fondé sur la distinction du plan ontologique et du plan gnoséologique, le premier commandant le second. Ainsi, l'*Axiome 1*, parmi les *Axiomes* de l'essence, et l'*Axiome 3*, parmi les axiomes de la causalité, seraient de nature ontologique, tandis que l'*Axiome 2*, du premier groupe, et les *Axiomes 4, 5,* 7, et (ainsi qu'on le verra) 6, du second groupe, seraient de nature gnoséologique, puisque, ou bien ils tirent des *Axiomes* ontologiques les conséquences qui en résultent pour la connaissance (*Axiomes 2, 4, 5, 6*), ou bien ils concluent une certaine nature de la chose à partir de la façon dont elle est conçue (*Axiome* 7).

Comme il arrive souvent, chez Spinoza, les deux principes de classification jouent simultanément.

***

§ VIII. — L'*Axiome 1*, résultant de l'impossibilité d'un moyen terme entre être en soi et être en autre chose, impose que « *Tout ce qui est, est ou bien en soi, ou bien en autre chose* ». En vertu de cette alternative, il ne peut y avoir rien d'autre que des substances et des modes. Axiome traditionnel [56], mais qui prend chez Spinoza une importance particulière du fait que, comme principe universel de distinction entre toutes les choses possibles [57], il fonde les deux

56. Cf. saint Thomas, *Sum. Theol.*, IV, *Metaph.*, Pars, I, Post Disput. Quaest. 1 ; Burgersdijck, *Institutiones Metaphysicae,* I, c. 11, Thesis 8, II, c. 1, Thesis 3, etc. ; Aristote, *Met.*, Λ, 1070 *b* 36-1071 *a* 1, *Anal. Post.*, I, 2, sub init., 5, II, 11, 94 *a* ; Descartes, *Principes,* II, art. 55, A. T., VIII, 1, p. 71, l. 16-18. — « Il faut se rappeler ce que Descartes a indiqué dans les *Principes de philosophie* (partie I, art. 48 et 49), à savoir qu'il n'y a rien dans la nature des choses en dehors des substances et de leurs modes », Spinoza, *Cogit. Met.*, II, chap. 5, § 1, Ap., I, p. 467, Geb., I, p. 257, l. 20-22.

57. « Per quod plures res inter se distingui possunt », *Ethique,* I, Dém. de la *Prop. 4,* Ap., p. 27.

seules espèces de définitions reconnues par la vraie logique ou logique réelle : la *Définition par soi,* ou définitions des attributs, et la *Définition par un autre,* ou définition des modes [58].

§ IX. — Alors que l'*Axiome 1* énonce une évidence concernant les choses en elles-mêmes et se situe sur le plan ontologique, l'*Axiome 2,* énonçant de quelle façon les choses peuvent être connues, se situe sur le plan gnoséologique : « *Ce qui ne peut se concevoir par autre chose doit se concevoir par soi* ». Par là est formulé le principe euristique de la substance. Puisque, d'après la *Définition 5,* ce qui se conçoit par soi est en soi, c'est-à-dire substance, tout ce qui ne pourra être connu par autre chose devra être tenu pour connaissable par soi, c'est-à-dire pour une substance. L'expression « *doit* » (*debet*) a un double sens. C'est, d'abord, celui d'une nécessité théorique : tout entendement pur, infini ou fini, conçoit nécessairement et naturellement par soi ce qu'il ne conçoit point par un autre. C'est, ensuite, celui d'une nécessité normative, d'un *dictamen rationis* : un impératif est énoncé qui commande aux âmes obnubilées par l'imagination de faire effort pour concevoir par soi ce qui ne se conçoit pas par un autre. De telles âmes, en effet, ne parviennent d'abord qu'à le poser comme *inconcevable,* car elles sont originellement incapables de s'arracher aux choses finies. D'où la condamnation du processus *a posteriori* qui conclut à Dieu par la nécessité de s'arrêter dans le progrès à l'infini des choses explicables seulement par d'autres, car, posé de la sorte, Dieu est inadéquatement connu, et, ne pouvant se concevoir par soi, est alors déclaré incompréhensible [59].

§ X. — Alors que les *Axiomes 1* et *2* concernent l'essence des choses, les *Axiomes* suivants concernent la causalité. L'*Axiome 3* en énonce le principe : « *D'une cause déterminée que l'on suppose donnée suit nécessairement un effet, et, au contraire, si aucune cause déterminée n'est donnée, il est impossible qu'un effet suive.* » — « Déterminée » signifie ici *assignable,* et non pas *finie* [60] ; en ce sens, Dieu lui-même est une cause déterminée.

Par sa forme positive et synthétique, cet énoncé, qui pose d'abord la cause et ensuite seulement l'effet comme son résultat nécessaire, contraste avec les formules habituelles qui, étant analytiques, posent d'abord l'effet pour conclure à la cause, par exemple : « *Rien ne vient de rien* » [61], ou : « *Tout a une cause* », n'y ayant, comme dit

58. Cf. *supra,* chap. Ier, § XX, pp. 57-58.

59. Cf. *Court Traité,* I, chap. Ier, § 10, Ap., I, p. 48, chap. VII, §§ 9-11, pp. 89-90.

60. Cf. *supra,* chap. Ier, § XXIX, pp. 75 sqq.

61. Descartes, *IIIe Méd.,* A.T., VII, p. 40, l. 26-27 ; Spinoza, *Principia,* I, *Ax.* 7, Ap., p. 322, Geb., I, p. 155.

Descartes, « aucune chose existante de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause et pourquoi elle existe, car cela même peut se demander de Dieu » [62]. Ces énoncés analytiques sont déficients, car, ne faisant concevoir la cause que dans les limites où l'on considère l'effet, ils ne permettent pas de la connaître adéquatement [63]. Il en résulte que l'effet est tout aussi mal connu qu'elle, car, comme elle n'est pas saisie dans sa raison interne, on ne voit pas *comment* elle le produit, et celui-ci, bien que lui étant rattaché, n'est pas vraiment, c'est-à-dire *génétiquement,* conçu. Enfin, l'ordre des choses étant celui de leur production à partir de leurs causes, l'énoncé analytique, qui lui est opposé, est contraire à l'ordre de la vérité.

Le caractère positif et synthétique de cet *Axiome*, son contraste avec l'énoncé traditionnel prouvent surabondamment que le principe de causalité n'est ici ni tiré de l'expérience, ni institué arbitrairement en nous par Dieu comme une formule vide, quoique nécessaire, mais qu'il est prélevé *a priori* sur l'idée vraie donnée qui est celle de la substance cause de soi et cause par soi de toutes les choses [64].

§ XI. — L'*Axiome 4* tire, au point de vue gnoséologique, la conséquence du principe énoncé par l'*Axiome 3* sur le plan ontologique : « *La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe* » [65]. Par là est introduit le principe de possibilité de la connaissance, car, tout dans la Nature étant justiciable de la cause, nulle connaissance n'est possible sinon par celle des causes.

Etant donné qu'il y a deux sortes de causes : 1) Dieu, cause unique interne de toutes choses et de lui-même, 2) la série des causes externes finies, l'*Axiome 4* donne lieu à deux applications différentes : 1° selon que la connaissance de l'effet est conditionnée par celle des causes singulières (par exemple dans les *Propositions 7* et *16* du Livre II) ; 2° selon qu'elle est conditionnée par la connaissance de la cause interne unique, Dieu (par exemple, dans les *Propositions 25* du Livre I, *5* et *6, 45* du Livre II, *22* du Livre V). En outre, il peut donner lieu à une application où la nature de la cause (comme cause interne ou cause externe) reste indéterminée (par exemple, dans la seconde démonstration de la *Proposition 7* du Livre I). Enfin, la connaissance de tout effet singulier, supposant celle de sa cause, puis celle de la cause de cette cause, etc., à l'infini, n'est concevable que

62. *IIes Rép.*, Abrégé Géom., *Axiome 1* ; *Ires Rép.*, A.T., VII, pp. 108-109 ; — « Nihil esse possit in effectu quod non praeextiterit in causa », *A Hyperaspistes,* août 1641, III, p. 428, l. 1.

63. *De int. emend.*, Ap., § 13, Ad. 1 de la p. 231, Geb., II, p. 12, note *f.*

64. Cf. *supra,* chap. Ier, § XI, p. 41, note 82.

65. Ou encore : « La connaissance ou l'idée de l'effet dépend de la connaissance ou de l'idée de la cause », *Lettre LXXII, à Schuller,* Ap., III, p. 348, Geb., IV, p. 305, l. 8-9.

par la connaissance de la cause première unique, dont les causes singulières sont les effets, cause qui fonde la corrélation des idées et des causes dans les divers attributs (cf. *Coroll.* de la *Prop.* 7 du Livre II). Ce par quoi l'on pourra concevoir que la connaissance de Dieu est le fondement de la connaissance du troisième genre (cf. *Scolie* de la *Prop.* 47 du Livre II).

En subordonnant la connaissance des choses à celle de leurs causes, l'*Axiome 4* impose la conformité de l'ordre des idées à celui des causes ou des choses. D'où le « parallélisme » [66] démontré au Livre II dans la *Proposition* 7 par le moyen de cet unique *Axiome.* Ce parallélisme qui règne universellement sur les choses et qu'aperçoit actuellement tout entendement pur, infini ou fini, est en même temps implicitement proposé au savoir humain comme un *dictamen rationis : Tout homme doit conformer l'ordre de ses idées à celui des causes ou des choses* [66 bis]. Enfin, puisque *connaître*, ce n'est rien d'autre que *connaître vraiment,* — car connaître faussement, c'est ignorer ce qu'on croit ou ce qu'on doit connaître, — cet *Axiome* revient à celui des Anciens [67], repris par Bacon et par Hobbes [68] : « *Vere scire est scire per causas* » [69]. De là il résulte que nul savoir vrai — c'est-à-dire nul savoir — ne sera acquis tant que toutes les causes ne seront pas connues, c'est-à-dire tant que l'idée de la chose ne sera pas totale ou adéquate, l'idée adéquate étant celle qui renferme en elle la connaissance intégrale des causes de son objet [70]. En d'autres termes, toute chose singulière n'étant telle que par l'infini de causes qu'elle enveloppe, une idée qui n'embrasse pas en elle cet infini ne connaît la chose que partiellement, la mutile, ne lui est pas conforme, et, par conséquent, est fausse.

§ XII. — D'après ce qui précède, l'*Axiome 4* et le parallélisme qu'il implique entre l'ordre des idées et l'ordre des causes ne sauraient valoir pour les idées inadéquates. En effet, les idées imaginatives, étant dans l'ignorance de leurs causes, se disposent selon l'ordre contingent, pour nous, des affections du Corps, au lieu de s'enchaîner

66. Nous utilisons ce terme par commodité et conformément à l'usage, bien qu'il n'appartienne pas au vocabulaire de Spinoza et ne soit pas, comme on le verra en son temps, tout à fait adéquat.

66 *bis.* Cf. *De int. emend.*, Ap., I, § 49, p. 268, § 51 sub fin, p. 270, § 57, pp. 271-272.

67. « Cela revient à ce qu'ont dit les Anciens, que la vraie science procède de la cause aux effets », *De int. emend.*, § 46, p. 266, Geb., II, p. 32, l. 22-24.

68. Bacon, *Nov. Organum,* II, § 2 ; Hobbes, *De Corpore,* chap. Ier, § 2, chap. VI, §§ 1-5.

69. Cf. Aristote, *Anal. Post.*, I, c. 2 ; *Meta.*, 983 *a,* 24-26 ; *Phys.*, II, c. 3, 194 *b,* 17-20 (textes cités par Lewis Robinson, *op. cit.*, p. 88).

70. Et non la connaissance intégrale des propriétés de l'objet.

selon l'ordre universel des causes par quoi ces affections même s'expliquent, excluant en soi toute contingence. *L'Axiome 4* ne concerne donc que les idées vraies.

Par là se justifierait l'observation de Boulainvilliers : « Cet axiome ne peut être vrai que dans la supposition d'une connaissance parfaite. Car tous les jours nous connaissons des effets sans en connaître les causes ; mais à la vérité nous ne connaissons ces effets que fort imparfaitement, parce que nous n'en connaissons pas les causes. Le mot connaissance employé dans cet axiome ne peut donc s'entendre que *d'une connaissance parfaite,* autrement, l'axiome serait faux »[71].

Toutefois, a-t-on fait remarquer[72], Spinoza ayant lui-même cité dans le *De intellectus emendatione*[73] l'adage par lequel les Anciens font de la connaissance par les causes l'apanage de la connaissance vraie, c'est intentionnellement qu'il a dû, dans l'*Ethique*, laisser tomber cette épithète. En effet, au point de vue de sa métaphysique, toute idée ou toute connaissance, en tant qu'elle renferme quelque chose de positif, est vraie, si bien que le parallélisme fondé sur cet *Axiome* vaut pour toutes les idées, et non pour les seules idées vraies[74].

Cette remarque n'est qu'à moitié pertinente :

a) Elle est juste en ce que l'omission de l'épithète *vraie*, attribuée naguère à la connaissance fondée sur celle des causes, ne résulte sans doute pas d'une inadvertance et ne rend pas faux l'énoncé de l'*Axiome.*

En effet, les *Axiomes* avancés ici (tout comme les *Définitions*) sont saisis dans l'entendement pur, et, de ce chef, énoncent les conditions de la connaissance d'entendement, laquelle est toujours vraie, car les idées y sont intactes et, conformément à leur nature, sont connaissance parfaite de la chose. L'épithète *vraie* est donc inutile, en vertu du contexte, et son omission ne rend pas faux l'énoncé de l'*Axiome*, du moment qu'on le rend à ce contexte.

b) On doit en revanche convenir avec Boulainvilliers qu'il ne concerne que la connaissance parfaite, car, que l'idée fausse n'ait en soi rien de positif par où elle puisse être dite fausse, cela ne la rend pas vraie pour autant, la privation qui résulte de sa mutilation comportant inéluctablement pour elle la fausseté. C'est pourquoi l'*Axiome* en question et le parallélisme qu'il enveloppe ne sauraient concerner l'idée amputée ou fausse tout autant que l'idée entière ou vraie. Si, en effet, nos idées inadéquates sont adéquates en Dieu[75], c'est que Dieu les connaît et les enchaîne d'après leurs causes ; tandis

71. Boulainvilliers, trad. de l'*Ethique*, éd. Colonna d'Istria, 1907, p. 6. — Texte cité par Lewis Robinson, *op. cit.*, p. 88.

72. Lewis Robinson, *ibid.*, pp. 88-89.

73. Cf. *supra*, p. 96, note 67.

74. *Ethique,* II, *Prop. 33,* Ap., p. 196.

75. *Ethique,* II, *Prop. 32,* Ap., p. 195, *Coroll.* de la *Prop. 11,* Ap., p. 145, cf. *infra*, t. II, chap. X, §§ IV sqq.

que, si elles sont inadéquates en nous, c'est que nous sommes incapables de les connaître et de les enchaîner, comme lui, selon leurs causes. Ainsi, elles sont vraies en tant qu'elles obéissent à la règle de l'*Axiome 4* et au parallélisme des idées et des causes. Elles sont fausses en tant qu'elles n'y obéissent pas. Il est donc incontestable que cet *Axiome* et ce parallélisme ne valent pas pour les idées fausses.

Bref, pour qu'il y ait des idées fausses, il faut *d'abord* qu'il y ait des idées vraies, car, pour que les idées soient mutilées, il faut *d'abord* qu'il y ait des « idées ». Or ces « idées » ne sont possibles que par la connaissance de leurs causes et en tant qu'elles se disposent selon l'ordre de leurs causes. Si donc l'*Axiome 4* et le parallélisme subséquent conditionnent les idées fausses, c'est uniquement en tant qu'ils conditionnent les idées vraies, sans lesquelles il n'y aurait pas d'idées du tout. Mais la fausseté comme telle s'explique, au contraire, par la méconnaissance des causes et de l'ordre des causes par quoi sont possibles les idées vraies, ou les « idées » telles qu'elles sont en soi, c'est-à-dire en Dieu. Par là s'explique l'opposition entre les idées fausses et les idées vraies : les premières, ignorant les causes et leur ordre, se disposent selon l'ordre contingent pour nous des affections du Corps, les secondes, se connaissant en Dieu d'après les causes, se disposent selon l'ordre nécessaire et universel des causes dont sont justiciables en soi les affections du Corps elles-mêmes.

On peut donc accorder à Boulainvilliers que l'*Axiome 4* ne vaut que pour les idées vraies, sans en conclure pourtant qu'il devient faux lorsque est omise l'appellation de *vraies*, puisque les idées sont considérées ici dans leur essence, et qu'il est de l'essence de toutes les idées d'être vraies, la fausseté n'étant pour elles qu'un accident contraire à leur nature.

§ XIII. — Alors que l'*Axiome 4*, tirant sur le plan gnoséologique la conséquence du principe de causalité, énonçait, avec la condition de la connaissance des causes (ou des choses) les unes par les autres, le principe de toute connaissance possible, l'*Axiome 5*, par contraste, énonce une propriété de certaines choses qui rend celles-ci inconnaissables les unes par les autres, à savoir l'*incommensurabilité* : « *Les choses qui n'ont rien de commun l'une avec l'autre ne se peuvent non plus connaître l'une par l'autre ; autrement dit, le concept de l'une n'enveloppe pas le concept de l'autre.* »

Contrairement à ce qui a lieu dans les *Axiomes* précédents, une seule et même formule suffit à énoncer la vérité ontologique, à savoir qu'il y a des choses sans commune mesure, et la vérité gnoséologique qui en dérive, à savoir que le concept de l'une n'enveloppe pas celui de l'autre.

Par cet *Axiome* est conférée respectivement aux notions de cause et de substance une détermination nouvelle :

a) Puisque (*Axiome 4*) la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe, l'effet et la cause ont nécessairement quelque chose de commun, ou sont commensurables [76]. D'où cette conséquence qu'il n'y a nul rapport possible de cause à effet entre des choses incommensurables [77].

b) Puisque les substances (ou attributs) ne se connaissent que par soi et non par un autre (*Définition 3*), elles n'ont entre elles rien de commun, ou sont incommensurables [78].

Il en résulte : 1° qu'il ne peut y avoir entre elles de rapport de causalité [79] ; 2° que l'incommensurabilité constitue, après l'inséité ou conception par soi, un second *criterium* de la substantialité. En effet, toute chose incommensurable devant être connue par soi, elle est nécessairement en soi, c'est-à-dire substance. Ainsi, la Pensée et l'Etendue étant incommensurables entre elles et avec tout autre genre d'être, elles doivent nécessairement se concevoir par soi, et être, de ce chef, posées comme des attributs, c'est-à-dire comme des essences de substance [80]. Toutefois, si l'on se place, non au point de vue de l'*Ideal Grund*, mais au point de vue du *Real Grund*, on conclura inversement de la substantialité à l'incommensurabilité [81].

§ XIV. — Les *Axiomes 3* et *4*, instituant le principe de causalité comme condition de la connaissance vraie, fondent la science sur le commerce universel des idées rendu possible par l'universelle commensurabilité des choses. « S' (...) il existait dans la Nature quelque chose qui n'eût aucun commerce avec d'autres choses, à supposer qu'il y eût de cette chose une essence objective s'accordant en tout avec son essence formelle, elle aussi n'aurait aucun commerce avec d'autres idées, c'est-à-dire que nous n'en pourrions rien conclure. Au contraire, les choses, ayant commerce avec d'autres, comme toutes celles qui existent dans la Nature, seront connues et leurs essences objectives auront entre elles le même commerce, c'est-à-dire que

76. Mais, d'un autre côté, on verra plus tard que l'effet en tant qu'effet n'a rien de commun avec sa cause (cf. *Ethique*, I, *Scolie* de la *Prop. 17*, Ap., p. 66, Geb., II, p. 63, l. 16 ; cf. *infra*, note 32, chap. X, § III, p. 275. Cette contradiction apparente sera résolue ultérieurement, cf. *ibid.*, §§ XI-XV, pp. 286-295.

77. *Ethique*, I, *Prop. 3*, Ap., p. 26.

78. *Ibid.*, *Prop. 2*, Ap., p. 25.

79. *Ibid.*, *Prop. 6*, Ap., p. 28.

80. « Unumquodque enim attributum per se *absque alio concipitur* », *Ethique*, II, Dém. de la *Prop 6*, Ap., p. 130, Geb., II, p. 89, l. 8 (mots soulignés par nous). — « [Substantia], depositis affectionibus et in se considerata, hoc est vere considerata », I, *Prop. 5*, Dém., Geb., II, p. 48, l. 12-13, Ap., p. 28. Sur l'attribut comme satisfaisant au criterium de la substantialité, cf. *supra*, chap. Ier, § XIV, pp. 47 sqq.

81. I, *Prop. 2*.

d'autres idées s'en déduiront, lesquelles auront à leur tour commerce avec d'autres et ainsi croîtront de nouveaux instruments pour aller plus avant »[82].

Ce commerce universel, l'*Axiome 5*, par l'incommensurabilité, le limite aux choses appartenant au même genre d'être. Il en résulte que l'Etendue et la Pensée comportent chacune un système infini de raisons nécessaires : le système des corps et le système des idées, et que ces deux systèmes sont indépendants. D'autre part, en vertu de l'*Axiome 4* (et de l'*Axiome 6*), la série des idées doit refléter l'autre et lui être identique quant à l'ordre et à la nécessité. Les deux séries sont donc à la fois absolument sans rapport et absolument identiques. La doctrine de la substance et des attributs permettra de fonder et d'expliquer ce statut en apparence contradictoire.

Enfin, l'incommensurabilité de la Pensée et de l'Etendue excluant entre l'idée et le corps, non seulement tout lien de causalité, mais toute relation, on voit dès maintenant que l'idée, bien qu'elle soit nécessairement conçue comme conforme à un idéat, est telle, non en vertu d'une action que celui-ci exercerait sur elle, mais de par sa nature intrinsèque. Elle n'est idée en effet que parce qu'elle s'aperçoit elle-même en elle-même comme le tableau fidèle d'un idéat, ou comme une essence objective qui est la parfaite réplique mentale d'une essence formelle. Et puisque c'est d'elle seule, et non de la chose représentée, qu'elle tient cette propriété d'en être l'exacte représentation, l'argument doit être écarté, qu'avancent certains hégeliens[83], selon lequel une telle représentation est impossible du fait que la pensée représentante est sans commune mesure avec l'étendue prétendument représentée.

§ XV. — L'*Axiome 6* : « *Une idée vraie doit s'accorder avec l'objet dont elle est l'idée* », paraît, à première vue, moins un *Axiome* qu'une *Définition.* Cependant, Spinoza lui dénie ce titre. Au début du Livre II, il lui oppose la *Définition* de l'idée adéquate (*Définition 4*), qui est bien, elle, une définition de l'idée vraie, puisque, renvoyant à sa propriété intrinsèque, elle considère cette idée en elle-même, et non simplement dans son rapport avec autre chose. Le présent énoncé, au contraire, ne fait que la caractériser par un rapport, en l'espèce, son rapport de conformité avec l'objet. De ce chef, il est bien un axiome, puisqu'il appartient aux seuls axiomes d'énoncer des rapports

82. *De int. emend.*, Ap., I, § XXVIII, pp. 240-241, Geb., II, p. 16, l. 27 sqq. Leibniz a porté à l'absolu ce principe du commerce universel, cf. *Elementa calculi*, *Opuscules* (Couturat), pp. 53-54, *Nouv. Essais,* II, chap. XXV, § 10, *G.P.*, V, p. 211, *Lettre à de Volder,* II, pp. 183, 227, 249. Sur la limite de ce principe chez Spinoza, cf. *infra,* chap. IV, § XIII, p. 159, note 63.

83. Cf. *Appendice n° 3,* §§ II, III, pp. 428-430.

(du moins des rapports qui sont des vérités éternelles). De ce fait aussi, il ne nous révèle nullement ce qu'est en elle-même l'idée vraie. D'autre part, comme il est traditionnellement [84] et universellement accepté, il peut faire l'office de définition nominale pour désigner ce qui est communément entendu par l'expression *idée vraie.* Enfin, comme ce par quoi une idée vraie est vraie ne peut être connu qu'en nous, immédiatement et du dedans (*verum index sui*) [85], il en résulte que la *Définition 4* du Livre II, qui nous l'indique, n'est pas une « définition de Logique », mais renvoie à la description de l'idée, c'est-à-dire à la propriété intrinsèque qui l'impose immédiatement à nous comme vraie [86]. Sur ce point, dans le principe du moins, Descartes ne pensait pas autrement, qui écrivait [87] : « [La Vérité est] une notion si transcendantalement claire qu'il est impossible de l'ignorer. On n' (...) aurait point [les moyens] pour apprendre ce que c'est que la Vérité, si on ne la connaissait de nature. Car quelle raison aurions-nous de consentir à ce qui nous l'apprendrait, si nous ne savions qu'il fût vrai, c'est-à-dire si nous ne connaissions la vérité ? Ainsi, on peut bien expliquer *quid nominis* à ceux qui n'entendent pas la langue et leur dire que ce mot *vérité*, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais que, lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu ; mais on ne peut donner aucune définition de Logique qui aide à connaître sa nature » [88].

Cependant, si banal que soit cet axiome, il est d'une utilité majeure, car, dès lors que nous sommes intérieurement certains de posséder une idée vraie, nous sommes assurés grâce à lui que notre idée est conforme à la chose et qu'elle nous la fait connaître *telle qu'elle est en soi* : « *Res vere percipere, nempe* (per *Axiome 6*, p. 1) *ut in se*

84. « Veritas consistit in adaequatione intellectus et rei », saint Thomas, *Sum. Theol.*, I^a^ Pars, quaest. 16, art. 1, *in corp.*, quaest. 21, art. 2, *in corp.* ; *De Verit.*, art. 10 ; *Contra Gent.*, I, c. 59 ; Suarez, *Disp.*, VIII, s. 1 ; Bürgersdijck, *Inst. Met.*, I, c. 18.

85. *De int. emend.*, Ap., I, § 27, pp. 237-239.

86. La *Définition 4* du Livre II (« Par idée adéquate, j'entends une idée qui, en tant qu'on la considère en elle-même, sans relation à l'objet, a toutes les propriétés ou dénominations intrinsèques d'une idée vraie ») n'est encore qu'une définition indicative de cette idée. Sa définition authentique, c'est-à-dire génétique, ne peut se tirer que des *Propositions* qui déduisent sa nature (cf. II, *Prop. 11, Coroll.*, et *infra*, t. II, chap. V, §§ 9-11).

87. *Descartes à Mersenne*, le 16 octobre 1639, A.T., II, p. 597. Par « définition de Logique », Descartes entend une définition par le genre et la différence spécifique.

88. Cette critique de la définition de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus* est déjà chez saint Augutin, qui lui oppose le concept de la vérité comme *index sui*, cf. *Solil.*, II, c. 5: « *Verum est quod ita se habet ut videtur cognitori* » ; et aussi *De Vera religione*, c. 36.

sunt » [89]. Il est donc exclu qu'une connaissance claire et distincte de la substance par l'entendement puisse nous donner de celle-ci une vision déformée, comme l'affirment les tenants de l'interprétation formaliste des attributs ; seules les idées imaginatives, qui sont des idées mutilées, représentant les choses relativement à nos sens [90], nous les laissent ignorer. D'accord avec tous les philosophes dogmatiques classiques (Descartes, Malebranche, Leibniz), et en opposition avec Kant, Spinoza confine donc la phénoménalité dans la seule sphère de la connaissance sensible [91], et accorde à l'entendement la connaissance de la chose en soi.

§ XVI. — Bien qu'énonçant ce en quoi consiste la *vérité* d'une idée, l'*Axiome 6* énonce non moins certainement ce en quoi consiste simplement l'*idée.* En effet, toute idée, n'étant originellement que la façon dont l'entendement pur, fini ou infini, connaît une chose, est par nature vraie, car si Dieu connaît dans son entendement tout ce qu'il produit, il en résulte que « tout ce qui est objectivement dans son entendement est nécessairement donné dans la Nature » [92]. D'où la formule : « *Idea eodem modo se habet objective ac ipsius ideatum se habet realiter* » [93]. Par là on s'explique que la conformité de l'idée à son idéat dénote à la fois ce qu'est la *vérité d'une idée* et ce qu'est sa *nature.* Ce qui conduit à identifier vérité et idée : « *Ipsa veritas, aut essentiae objectivae rerum, aut ideae* (*omnia illa idem significant*) » [94]. Chez Descartes également, la définition de l'idée comme tableau d'un original et l'axiome de la vérité comme conformité de l'idée et de l'idéat ne faisaient en réalité qu'une seule et même notion connue par la lumière naturelle [95].

Cependant, comme l'idée existe sous deux formes différentes, à savoir dans son intégrité comme idée de l'entendement, et sous forme mutilée, comme idée imaginative [96], l'Axiome qui énonce ce en quoi

89. *Ethique,* II, *Prop. 44,* Dém., Ap., p. 219 ; cf. *Cogit. Met.* : « Idea vera dicitur illa quae ostendit rem ut in se est », I, c. VI, Ap., I, p. 449, Geb., I, p. 246, l. 28-29.

90. *Lettre VI, à Boyle,* de la Fluidité, § 1, Ap., III, pp. 129-130, Geb., IV, p. 28, l. 10-16.

91. Dans la *Dissertation de 1770,* Kant oppose encore la sphère sensible, lieu du phénomène, à celle de l'entendement, qui connaît les choses intelligibles telles qu'elles sont en soi.

92. *Ethique,* I, *Prop. 30,* Dém. : « Id quod in intellectu objective continetur debet necessario in Natura dari », Ap., p. 37.

93. *De int. emend.,* Geb., II, p. 16, l. 26-27, Ap., I, § 28, p. 240.

94. *De int. emend,* Geb., II, p 15, l. 19-20, Ap., I, § 27, p. 239 (mots soulignés par nous).

95. Cf. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons,* I, chap. v, pp. 177 (note 48), 184, 187, 188, 197, 202, 207 sqq., 212.

96. « Si... il est de la nature d'un être pensant de former des pensées vraies, c'est-à-dire adéquates, il est certain que nos idées inadéquates ont

consiste la vérité de l'idée offre un double caractère : d'un côté, par rapport à la première, il en exprime la nature et il a une *nécessité théorique* ; alors le mot « doit », dans la formule « l'idée vraie *doit* s'accorder avec son idéat », énonce la nécessité qui découle de sa nature : *il est de la nature de l'idée vraie de s'accorder nécessairement avec son idéat* ; le mot *doit* se traduirait alors en allemand par le terme *muss* ; d'un autre côté, par rapport à la seconde, il a une signification *normative,* il indique la condition que l'homme *doit* réaliser pour parvenir à une idée vraie ; le mot *doit* se traduirait alors en allemand par le terme *soll.* Ainsi, la vérité, ou l'idée, a le double caractère à la fois d'un *donné* et d'une *norme* : « La bonne méthode montre comment l'âme *doit* être dirigée selon la *norme* de l'idée vraie *donnée* » [97].

Cette double signification du mot *doit* (*debet*) apparaît nettement dans le *De intellectus emendatione.* Ayant d'abord posé que « l'idée se comporte objectivement de la même façon que son idéat se comporte réellement » [98], ou encore que « l'essence objective d'une chose *doit* s'accorder en tout avec son essence formelle » [99], *doit* ayant ici le sens d'une nécessité de nature, Spinoza poursuit : « ... de ce qu'on a dit, à savoir que l'idée doit s'accorder entièrement avec l'essence formelle correspondante, il résulte clairement que d'une manière générale, pour présenter un tableau de la Nature, notre esprit *doit* faire sortir toutes ses idées de celle qui représente la source et l'origine de la Nature entière, etc. » [100]. Ici, le dernier « *doit* » prend son sens normatif : ce n'est plus *muss,* c'est *soll.* De l'énoncé exprimant la nature de l'idée, on est passé au *dictamen rationis* qu'elle impose comme norme.

Ainsi qu'on l'a vu, les *Axiomes 2* et *4* présentent eux aussi ce double aspect, théorique et normatif. Dans l'*Axiome 4,* c'est l'indicatif [« dépend »] qui comporte aussi la signification du *devoir être* ; dans l'*Axiome 2,* au contraire, comme ici dans l'*Axiome 6,* c'est le mot *doit* qui comporte en plus la signification de l'*être.*

§ XVII. — On peut voir maintenant comment, malgré l'apparence contraire, l'*Axiome 6* est étroitement lié à l'*Axiome 4* et, par là, à tous les axiomes gnoséologiques.

pour unique origine que nous sommes une partie d'un être pensant dont certaines pensées dans leur intégrité, et certaines seulement par partie, constituent notre esprit », *De int. emend.,* Ap., I, § 41, p. 259, Geb., II, p. 28, l. 8-13.

97. « Bonam Methodum eam esse quae ostendit quomodo mens *dirigenda* est ad *datae* verae ideae *normam* », *De int. emend.,* Ap., I, § 29, p. 241 (cf. § 27, p. 239), Geb., II, p. 17, l. 8-10 (cf. p. 16, l. 3-4).

98. Cf. page précédente, note 93.

99. *De int. emend.,* Geb., II, p. 17, l. 3-4, Ap., I, § 28, p. 241.

100. *Ibid.,* l. 5-7.

L'*Axiome 4* énonce la condition de la connaissance de la vérité ; l'*Axiome 6* énonce le caractère de l'*idée* vraie. Il en résulte que l'*Axiome 4* énonce ce par quoi se réalise cette conformité de l'idée et de l'idéat que l'*Axiome 6* énonce comme le requisit de l'idée vraie. En revanche, l'*Axiome 6* est présupposé par l'*Axiome 4,* car, pour que la connaissance de l'effet dépende de celle de la cause, il faut admettre que les idées que nous avons de la cause, de l'effet, du lien qui les unit, leur sont entièrement conformes.

C'est ce qui est confirmé par le *De intellectus emendatione* : « Etant admis... que l'idée doit s'accorder en tout avec son essence formelle » — c'est-à-dire l'*Axiome 6* étant admis dans sa signification théorique — « il est évident que *pour présenter un tableau* de la Nature » (en tout point conforme à cette Nature même) — l'*Axiome 6* étant alors posé comme requisit ou norme, — il faudra disposer les idées entre elles « selon la façon dont les choses ont commerce entre elles » (« c'est-à-dire sont produites par d'autres ou en produisent d'autres ») — autrement dit, selon l'*Axiome 4* —, ce qui ne peut se faire que si l'on part « de l'idée qui représente la source et l'origine de la Nature entière » [101] (l'idée donnée de la substance divine cause de soi et cause par soi de toutes les choses).

Ainsi, l'enchaînement nécessaire des idées selon l'ordre des causes ou des choses (*Axiome 4,* parallélisme) fonde la conformité des idées aux choses, c'est-à-dire la vérité, ou (ce qui revient au même) la possibilité de notre connaissance (*Axiome 6*) ; mais la nécessité pour la connaissance (ou pour sa vérité) d'être conforme aux choses (*Axiome 6*) fonde la nécessité que l'ordre des idées soit conforme à l'ordre des causes ou des choses (*Axiome 4*), car alors, par hypothèse, l'ordre génétique des idées sera conforme à l'ordre génétique des choses ou des causes. En d'autres termes, la nécessité d'enchaîner les idées selon l'ordre des causes (parallélisme) est requise pour l'adéquation, ou vérité, de l'idée, c'est-à-dire pour accomplir l'idée selon sa nature essentielle, son intégrité exigeant son intégralité, laquelle n'est acquise que si sont renfermées en elle les idées de toutes ses causes. Le parallélisme des idées et des causes poussé jusqu'à son terme s'identifie ainsi avec l'adéquation ou vérité de l'idée. En revanche, la nécessité, pour l'idée, d'être, en vertu de sa nature, conforme à la chose (*Axiome 6*), et le fait que sa conformité coïncide avec sa totalité ou adéquation [102] impliquent la conformité de l'ordre des idées à celui des causes (*Axiome 4,* parallélisme). Bref, le parallélisme (*Axiome 4*) fonde en soi la vérité (*Axiome 6*), et la vérité (*Axiome 6*) fonde pour nous le parallélisme (*Axiome 4*).

101. *De int. emend.,* Ap., I, § 28, p. 241, Geb., II, p. 16, l. 26-34, p. 17, l. 3-8.

102. Cf. *infra,* t. II, chap. II, § I, n° 4.

Est-ce à dire que ces deux axiomes soient liés par un cercle ? Non point, car, s'ils se conditionnent réciproquement, c'est à deux points de vue différents. L'*Axiome 4* (et le parallélisme subséquent) est subordonné à l'*Axiome 6* lorsque celui-ci est la norme qui impose comme *dictamen rationis* le parallélisme au titre d'instrument indispensable pour réaliser la vérité, bref au point de vue de l'homme en quête de connaissance vraie. L'*Axiome 6* est subordonné à l'*Axiome 4* (et au parallélisme subséquent) lorsque ce dernier est conçu comme fondant actuellement la vérité des idées, bref au point de vue de Dieu ou de tout entendement pur, infini ou fini, lequel est éternellement en possession du vrai. Dans ce cas, en effet, toutes les idées sont en fait disposées selon l'ordre des causes et doivent à cet enchaînement d'être *adéquates* ou intégrales, c'est-à-dire *vraies* ou conformes aux choses.

§ XVIII. — L'*Axiome 7* : « *Toute chose qui peut être conçue comme non existante, son essence n'enveloppe pas l'existence* », énonce le critérium des choses qui ne sont pas causes de soi. De par la vérité de toute idée de l'entendement pur, on a posé légitimement que ce dont la nature ne peut être *conçue* sinon comme existante *est* cause de soi (*Définition 1*). Pour la même raison, on pose légitimement que ce qui peut être *conçu* comme pouvant ne pas exister *n'est pas* cause de soi (*Axiome 7*). En conséquence, l'attribution de la *causa sui* à un certain être pourra s'établir de deux façons différentes ; positivement, par la nécessité de concevoir qu'il enveloppe nécessairement son existence : ce sera la démonstration de la *Proposition 7* ; négativement, par l'impossibilité, sous peine d'absurdité, de concevoir qu'il peut ne pas exister : ce sera la première démonstration de la *Proposition 11.*

L'*Axiome 7* est le symétrique de la *Définition 1.* Mais pourquoi le symétrique d'une définition n'en est-il pas lui-même une ? C'est que, au lieu d'énoncer, comme la *Définition 1,* la propriété positive d'une chose existant hors de notre esprit, il énonce seulement un rapport négatif entre l'existence et certaines essences. Or, négation et rapport ne sont pas des choses existant hors de nous, mais seulement des vérités n'ayant leur siège que dans notre esprit. Elles ne peuvent donc s'exprimer que dans un axiome, et non dans une définition.

D'autre part, si la *Définition 1* permet de spécifier du point de vue de la causalité le premier terme de l'alternative énoncé par l'*Axiome 1* — car ce qui est en soi est, du fait qu'il ne peut être causé par un autre, évidemment cause de soi : c'est ce qu'impliquera la démonstration de la *Proposition 7* —, il appartient à l'*Axiome 7* de spécifier au même point de vue le deuxième, car ce qui est conçu comme pouvant ne pas exister ne saurait être cause de soi, ni, conséquemment être par soi, mais doit être en une autre chose par laquelle il existe : c'est ce qu'impliquent plus ou moins directement le *Scolie 2* de la

Proposition 8, les *Propositions 24* et *25* du Livre I et la *Proposition 8* du Livre II.

Ainsi, d'une part, l'*Axiome* terminal répond à la *Définition* initiale, d'autre part, celle-ci comme celui-là spécifient chacun, au point de vue de la causalité, l'un des termes de l'alternative énoncée par l'*Axiome* initial. Par là il se confirme que la liste des *Définitions* et des *Axiomes* n'est pas dictée par la fantaisie de l'auteur, mais réglée selon une disposition calculée. Ensemble, ils forment un corps bien lié renfermant toute la matière du Livre I. Et si les hommes avaient une pleine conscience de l'idée vraie donnée, il leur suffirait de les considérer pour connaître d'un seul coup la doctrine entière du *De Deo.*

CHAPITRE III

LA SUBSTANCE CONSTITUÉE D'UN SEUL ATTRIBUT

(*Propositions 1* à *8* et *Scolies*)

§ I. — Si, étant d'emblée conscients de nous-mêmes comme parties éternelles de l'entendement infini, nous ne naissions pas captifs de l'imagination, la possession des *Définitions* et des *Axiomes* ci-dessus énoncés suffirait à nous donner d'un seul coup l'intuition des vérités que Spinoza énumère à la fin du Livre I : « J'ai expliqué dans ce qui précède la nature de Dieu et de ses propriétés, savoir : qu'il existe nécessairement ; qu'il est unique ; qu'il est et qu'il agit par la seule nécessité de sa nature ; qu'il est la cause libre de toutes choses et en quelle manière il l'est ; que tout est en Dieu et dépend de lui de telle sorte que rien ne peut ni être, ni être conçu sans lui ; enfin, que tout a été prédéterminé par Dieu, non certes par la liberté de sa volonté, autrement dit par son bon plaisir absolu, mais par la nature absolue de Dieu, c'est-à-dire par sa puissance infinie » [1]. Mais, à l'intuition de ces vérités, énumérées ici selon l'ordre de l'enchaînement des choses (*concatenationem rerum* [2]), nous sommes condamnés, de par notre servitude originelle, à ne parvenir que progressivement, par une déduction dont les articulations fondamentales, imposées par l'idée vraie donnée, s'accordent avec les articulations de la Nature. Ces articulations ont été indiquées plus haut [3] : 1° construction de l'essence de Dieu, se subdivisant en déduction des éléments de cette essence et en intégration de ces éléments en elle ; 2° construction de Dieu comme puissance, se subdivisant en déduction du Dieu cause (Nature Naturante) et en déduction du Dieu effet (Nature Naturée) ; 3° construction de Dieu comme identité de l'essence et de la puissance.

§ II. — Spinoza, dans l'*Ethique,* observe beaucoup plus sévèrement que Descartes la méthode des *Eléments* d'Euclide. Cette plus grande

1. *Appendice* du Livre I, *sub init.,* Ap., p. 102, Geb., II, p. 77, l. 20-28.
2. *Ibid.,* Geb., II, p. 77, l. 32-33, Ap., p. 103.
3. Cf. *supra,* chap. Ier, § I, p. 19.

rigueur tient à ce que pour lui la déduction synthétique, étant la seule à être constitutive de son objet, n'est pas simplement subsidiaire et didactique, mais seule authentique et vraie. Alors que, dans l'*Abrégé géométrique* des *Secondes Réponses,* l'existence nécessaire de Dieu est l'objet de la première proposition, elle est, dans l'*Ethique,* l'objet de la onzième [4]. C'est que Spinoza, désireux de démontrer certains axiomes, en fait des propositions [5]. C'est aussi que Dieu, quoique indivisible [6], est, comme toute chose réelle, un être complexe [7], et d'une complexité telle qu'il ne peut être compris qu'à partir des notions, plus simples, des êtres dont il est constitué [8]. C'est ensuite que Dieu est absolument intelligible, tout autant qu'une figure géométrique, et qu'il doit de ce chef être, lui aussi, *construit* à partir de ses éléments comme la notion de triangle l'est à partir des siens. C'est, enfin, que les propriétés de Dieu ne peuvent être établies qu'à partir des propriétés démontrées de ses éléments constituants. Ainsi, de même que c'est à partir des propriétés démontrées de la droite et des angles que peuvent se démontrer les propriétés de la figure constituée de trois droites qui se coupent et forment trois angles, de même, c'est à partir des propriétés démontrées de la substance à un seul attribut que pourront

4. Elle fait l'objet de la quatrième dans l'*Appendice* géométrique du *Court Traité.*.

5. Par exemple, les *Propositions 1, 2, 3, 4* ont été présentées à Oldenburg (cf. *Lettre III, de Oldenburg* à Spinoza, Ap., III, pp. 116-117, Geb., IV, pp. 10-11) comme des *Axiomes* (*Axiomes 1, 4, 3, 2*). C'est la même chose dans l'*Appendice* géom. du *Court Traité* (*Axiomes 1, 4, 5, 2*).

6. Dieu est dit indivisible de la même façon qu'une figure géométrique, en ce sens qu'il serait anéanti si l'on supprimait de lui un seul de ses éléments (c'est-à-dire un seul de ses attributs), comme l'être du triangle s'anéantirait si l'on supprimait en lui un angle, ou un côté, cf. *infra,* chap. VII, § VII, p. 228, et *Lettre XXXVI, à Hudde,* Ap., III, pp. 250-251, Geb., IV, p. 184.

7. Cf. *Lettre LXXXIII, à Tschirnhaus,* Ap., III, p. 371, Geb., IV, p. 335.

8. Cf. *De int. emend.,* Ap., I, § 40, p. 256, § 42, pp. 260, 261, § 28, p. 241 ; et, plus bas, chap. IV, § XXI, pp. 169 sqq. On notera que les plus simples des choses réelles (par exemple les attributs) ont toujours une certaine complexité du fait que l'on peut déduire de chacune d'elles, prise séparément, une multitude de propriétés ; la simplicité absolue est le fait des êtres de raison desquels, de chacun pris séparément, on ne pourrait peut-être déduire qu'une seule propriété. En conséquence, Dieu est une chose réelle, complexe, puisqu'il est constitué d'éléments simples (les attributs), eux-mêmes non constitués d'autres éléments. Mais ces éléments simples ne sont pas non plus absolument simples, puisque, pris séparément, ils permettent de déduire une multitude de propriétés. C'est ce qui ressort de la *Lettre LXXXIII, à Tschirnhaus,* Ap., III, p. 371, Geb., IV, pp. 334-335. Toutefois, *simple* pouvant signifier *non composé de parties,* en ce sens Dieu l'est tout autant que l'attribut, et la simplicité est alors conçue comme fonction de l'éternité, cf. *Lettre XXXV, à Hudde,* Ap., III, p. 247, Geb., IV, p. 181, l. 24-27. La simplicité doit donc s'entendre de trois façons différentes : celle de l'être de raison, celle de l'être qui ne comporte qu'un attribut, celle de l'être qui n'est pas composé de parties.

se démontrer les propriétés de la substance constituée d'une infinité d'attributs.

***

§ III. — Ainsi qu'on l'a indiqué [9], la première partie du Livre I comporte deux sections, l'une s'étendant des *Propositions 1* à *8*, l'autre des *Propositions 9* à *15*.

Les *Propositions 1* à *8* procèdent à la déduction des éléments constitutifs de l'essence divine, à savoir les substances à un seul attribut [10], qui, par la suite, se révéleront être les attributs mêmes de Dieu. Plus exactement, elles déduisent le *concept* de la substance à un attribut. C'est pourquoi le mot de *substance* est employé tantôt au singulier, tantôt au pluriel. Le pluriel disparaîtra une fois établi qu'il n'y a qu'une seule substance : Dieu, les propriétés démontrées de la substance à un seul attribut devant alors être conçues comme les propriétés mêmes de Dieu.

Ces propositions peuvent se répartir en deux groupes : 1° les quatre premières énoncent des principes généraux qui constituent autant de *Lemmes* pour la démonstration des quatre dernières ; 2° celles-ci ont pour objet les trois propres fondamentaux des substances à un seul attribut : *a*) l'unicité en son genre (*Prop. 5*) ; *b*) l'existence par soi (*Prop. 6* et *7*) ; *c*) l'infinitude (*Prop. 8*) ; ces trois propres s'enchaînent selon l'ordre de leurs raisons : l'unicité dans son genre étant la raison de l'existence par soi, et l'existence par soi celle de l'infinitude.

Dans la seconde section (*Prop. 9* à *15*), il s'agira d'abord de construire Dieu à partir de ses éléments simples : les substances à un seul attribut. Constitué de l'infinité de ces substances, il sera conçu comme substance constituée d'une infinité d'attributs. Il s'agira ensuite de lui conférer les propres reconnus de chacune d'elles. On y parviendra par un raisonnement *a fortiori* de cette sorte : si une substance à un seul attribut est unique en son genre, existe par soi, est infinie, *a fortiori* sera unique, existera par soi, et sera infinie la substance qui les comprend toutes, car les perfections que l'on accorde à ce qui est moindre doivent être accordées à ce qui est plus. En outre, elles lui seront accordées dans le sens le plus éminent. La substance divine sera, en effet, unique, non seulement en son genre, mais absolument ; elle existera par soi, non seulement autant que toute autre substance, mais avec infiniment plus de force ; elle sera infinie, non seulement en son genre, mais infiniment.

§ IV. — Les quatres premières *Propositions* énoncent les conditions nécessaires à la démonstration des quatre dernières, diffèrent de

9. *Supra*, chap. Ier, § 1, p. 19.

10. « Substantia unius attributi », I, Dém. *Prop. 8*, Geb., II, p. 49, l. 11, Ap., p. 31.

celles-ci par leur degré d'abstraction, et se rapprochent par là des *Axiomes*. Les quatre autres établissent des points fondamentaux de la doctrine et sont des *Propositions* au sens plein du terme.

C'est ce que confirme l'examen des écrits antérieurs. Dans une *esquisse* adressée à Oldenburg en 1661 [11], Spinoza indiquait que, pour lui, trois *Propositions* étaient primordiales : 1° il ne peut exister dans la Nature deux substances de même essence ; 2° une substance ne peut être produite, mais il est de son essence d'exister ; 3° toute substance doit être infinie, c'est-à-dire souverainement parfaite en son genre. — Ces trois *Propositions* étaient introduites par quatre *Axiomes,* dont le premier pose que la substance est antérieure (ontologiquement, mais non temporellement) à ses affections ; le second, qu'il n'existe dans la Nature que des substances et des accidents ; le troisième, que les choses qui ont des attributs différents n'ont rien de commun entre elles ; le quatrième, que des choses qui n'ont rien de commun entre elles ne peuvent être causes l'une de l'autre. Ces quatre *Axiomes* figurent comme tels dans l'*Appendice* du *Court Traité,* sous les numéros 1, 2, 4, 5, et les trois *Propositions* — qui maintenant en font quatre (par le dédoublement de la seconde) —, sous les numéros 1, 2 et 4, 3. En rejetant après l'existence par soi de la substance la démonstration de son infinitude, l'*esquisse* instaure à peu près l'ordre qui sera celui de l'*Ethique* et, comme on le verra ultérieurement, semble à cet égard meilleure que l'*Appendice* du *Court Traité.* Dès cette *esquisse* est donc dessiné, dans ses grandes lignes, le schéma déductif de la doctrine de la substance à un seul attribut, tel qu'il se développera dans le Livre I de l'*Ethique* : les trois *Propositions* primordiales de l'*esquisse* deviennent les quatre dernières (*5, 6, 7, 8*), les quatre *Axiomes* deviennent les quatre premières (*1, 2, 3, 4*).

Entre les deux schémas, on relève toutefois quelques différences : la *Proposition 2* de *l'esquisse* est de nouveau dédoublée (dans les *Propositions 6* et 7) comme dans l'*Appendice* du *Court Traité* (dans les *Propositions 2* et *4*) ; l'*Axiome 2* de l'*esquisse* (et de l'*Appendice*) rétrograde à la quatrième place. Ces deux différences marquent un progrès. En effet, l'analyse doit expressément distinguer entre ce qui n'est pas produit par un autre et ce qui est cause de soi, puisque les deux concepts ne sont pas immédiatement identiques pour tous, comme en témoigne la doctrine de l'Ecole, qui admet le premier, mais non le second. D'autre part, le rejet de l'*Axiome 2* à la quatrième place donne une plus grande homogénéité à la déduction, en supprimant toute solution de continuité entre les trois *Propositions* qui traitent

11. Cf. *Lettre II, de Spinoza à Oldenburg,* Ap., III, p. 113, Geb., II, p. 8, l. 7-11, et *Lettre III, de Oldenburg à Spinoza,* pp. 116-117, Geb., II, pp. 10-11. Cette esquisse ne nous est pas parvenue, on peut la reconstituer par fragments, à l'aide de la correspondance. Certains voient en elle l'avant-projet de l'*Appendice* géométrique du *Court Traité.*

de propriétés concernant la substance : son antériorité à l'égard des affections, son incommensurabilité, son indépendance causale, tandis que la quatrième, en tant qu'elle démontre que tout ce qui est dans la Nature ne peut être que substances ou affections, concerne indifféremment toutes les choses.

*
**

§ V. — La *Proposition 1* : « *La substance est antérieure par nature à ses affections* », est, on vient de le voir, un ancien *Axiome* devenu *Proposition* du fait qu'il est démontré. Si l'on entend par *Axiome* une notion reçue de tous, elle mérite ce nom, car, affirmée par Aristote [12], elle est professée unanimement par les scolastiques et par les cartésiens, et Oldenburg avait accepté de la considérer comme l'un de ces « principes indémontrables connus par la lumière naturelle » [13]. Il en va de même si l'on entend par *Axiome* l'énoncé d'une vérité qui n'a de siège que dans notre esprit et ne nous fait connaître ni l'essence d'une chose, ni celle d'une de ses affections [14]. Dira-t-on que cette *Proposition* établit une certaine *propriété* (l'antériorité aux affections) qu'une *chose* (la substance) tient de sa *nature* ? On répondra qu'il s'agit moins ici d'une propriété de la substance considérée en elle-même que d'un rapport extrinsèque entre elle et ses affections, et que la substance n'est « connue en vérité » que si « l'on met à part ses affections pour la considérer en elle-même » [15]. C'est ainsi que la considèrent les *Propositions 5, 6, 7, 8,* par lesquelles on découvre dans sa nature qu'elle est unique en son genre, cause de soi, et infinie. En tant qu'elle énonce un rapport abstrait qui n'a d'être séparé que dans notre esprit, et qui, d'autre part, est nécessaire et universel, la *Proposition 1* a bien le caractère d'un *axiome* et diffère à cet égard des *Propositions 5* à *8* ; mais, fidèle au projet (qu'annonçait la *Préface* des *Principia*) de démontrer les *Axiomes* autant que faire se peut, Spinoza le démontre ici par l'appel aux *Définitions* de la substance et du mode (*Définitions 3* et *5*) : étant en soi et conçue par soi, la substance ne suppose rien avant elle, contrairement aux modes, qui lui sont postérieurs, puisqu'ils ne peuvent qu'être en elle et conçus par elle.

12. Aristote, *Meta.* Z, 1, 1028*a* 32-33 : « La substance est absolument première à la fois selon l'ordre de la logique, de la connaissance et du temps (λὸγῳ γνώσει, χρόνῳ). » — Cf. Bürgersdijck : « Substantiam esse priorem accidente, natura, dignitate, definitione et cognitione », *Inst. met.*, l. I, c. 1, p. 231 (cité par Freudenthal, *Spinoza u. die Scholastik,* Phil. Aufsätze, Leipzig, 1887, p. 129).
13. *Lettre III, d'Oldenburg à Spinoza,* Ap., III, p. 116, Geb., IV, p. 11, l. 1.
14. Cf. *Lettre IX, à de Vries,* Ap., III, p. 142, Geb., IV, p. 43, l. 14.
15. « Depositis... affectionibus, et in se considerata, hoc est (*per Defin. 3* et *Axiom.* 6) vere considerata », *Ethique,* I, *Prop. 5,* dém., *Geb.,* II, p. 48, l. 12-13, Ap., p. 28. — Cf. *infra,* § x, p. 118, note 50.

§ VI. — Que cette *Proposition* soit la première, c'est ce qu'impose la norme du vrai, laquelle prescrit de conformer l'ordre des idées à l'ordre des choses, et, par conséquent, de poser avant toutes les autres idées l'idée de la chose antérieure à toutes les autres [16]. Spinoza diffère en l'espèce d'Aristote et de l'Ecole, bien que pour eux également la substance soit première par nature [17], car, s'ils entendaient par là qu'on ne peut poser les accidents sans concevoir au préalable un sujet auxquels ils sont inhérents, il n'en résultait pas pour eux que la connaissance procédât de la substance aux accidents, ni que la substance fût connue *a priori* par soi dans le sens où Spinoza l'entend, c'est-à-dire clairement et distinctement en elle-même par l'abstraction de toutes ses affections. Au contraire, c'est par ses affections [18] et *a posteriori* qu'ils pensaient pouvoir la connaître, si bien qu'il fallait concevoir toujours en elle un fond obscur, même lorsque, grâce à celles-ci, on avait pu en affirmer le *quod* et en déterminer le *quid*. Mais par là était violée, selon Spinoza, la vraie logique et renversé l'ordre de la Nature [19]. Ainsi, la démonstration de la *Proposition 1,* en tant qu'elle se fonde sur les *Définitions 3* et *5,* permet d'apercevoir sous l'identité des formules une divergence de pensée et de méthode.

L'identification, refusée par l'Ecole et affirmée par Spinoza, de la substance avec la cause et des affections avec les effets confirmera et accusera cette divergence. Par cette identification, et en vertu de l'*Axiome* traditionnel : « La cause est antérieure à ce qu'elle cause tant par la nature que par la connaissance » [20], la formule : « Substantia prior est natura suis affectibus » deviendra : « Deus omnibus rebus prior est causalitate » [21]. Par cette traduction en termes de causalité, l'antériorité de la substance par rapport à ses affections prend un caractère très particulier, en vertu de l'incommensurabilité reconnue entre la cause et ses effets [22]. D'où les huit conséquences que nous

16. *Ethique,* II, *Prop. 7,* Ap., p. 131 ; *De int. emend.,* Ap., I, § 28, pp. 240-241, § 57, pp. 271-272.

17. Voir page préc., note 12

18. « Accidentia prius cognoscuntur quam substantiae. Ratio est quia accidentia sensibus patent ut plurimum, substantiae vero latent nec sunt per se sensibiles adeoque non tam cito nec tam facile cognoscibiles », Eustache de Saint-Paul, *Sum. Phil.,* III, p 428.

19. Cf. *Ethique,* I, *Prop. 8, Scolie 2,* Geb., II, pp. 49 sqq., Ap., pp. 32 sqq. et II, *Prop. 10, Scolie* du *Corollaire,* Geb., II, p. 93, l. 29-36, p. 94, l. 1-5, Ap., p. 142.

20. « Causa causato suo prior est natura et cognitione », Bürgersdijck, *Institutiones logicae,* Leyde, 1657, I, c. XV, p. 77 ; cf. *Ethique,* I, *Axiomes 3* et *4,* Ap., p. 24.

21. *Ethique,* I, *Scolie* du *Coroll. 2* de la *Prop. 17,* Geb., II, p. 63, l. 6-7, Ap., p. 65.

22. Cf. *ibid.* : « Causatum differt a sua causa praecise in eo quod a causa habet », Geb., II, p. 63, l. 16-17. Comment cette incommensurabilité se

avons indiquées plus haut [23], et dont les plus importantes sont le refus d'identifier l'affection et la passion, et la séparation en quelque sorte radicale entre la substance et ses modes, que pourtant elle produit et permet de concevoir. Il en résulte que Nature Naturante et Nature Naturée peuvent n'être qu'une seule et même chose sans que la première soit altérée par la seconde, bien qu'elles aient des caractères opposés, l'une étant infinitude absolue, indivisibilité, immutabilité, l'autre étant infinité de modes finis, divisibilité, changement. Ainsi, bien qu'étant toutes les choses, Dieu reste Dieu, ne s'engloutit pas en elles, et n'est pas soumis à leurs vicissitudes.

§ VII. — La *Proposition 2* : « *Deux substances ayant des attributs différents* (*diversa*) *n'ont rien de commun entre elles* », tenue elle aussi pour un *Axiome* dans les écrits antérieurs [24], avait été présentée comme telle par Descartes dans la formule : « Il est de la nature des substances de s'exclure mutuellement » [25]. Elle n'est cependant pas unanimement reçue : « Tant s'en faut, objecte Oldenburg, que je le [cet *Axiome*] conçoive clairement, c'est plutôt le contraire qui me semble ressortir de l'ensemble des choses, car elles s'accordent par certains côtés et diffèrent par d'autres » [26]. Cette dernière thèse est défendue par Leibniz : « Il n'est point de terme si absolu ou si détaché qu'il n'enferme des relations et dont la parfaite analyse ne mène à d'autres choses et même à toutes les autres » [27]. Ces objections sont ici détruites à la racine par la *Définition* même de la substance. Puisque, en effet (*Définition 3*), chaque substance est en elle-même et doit être conçue par elle-même, le concept de l'une ne peut envelopper le concept de l'autre.

On doit remarquer que les attributs différents, par lesquels se distinguent les substances, s'ils sont mentionnés dans l'énoncé de la *Proposition*, sont laissés de côté dans la démonstration. Celle-ci se développe comme s'il s'agissait simplement d'établir que « deux substances différentes n'ont rien de commun entre elles ». En l'espèce, Spinoza suppose comme allant de soi que la différence des substances consiste dans la différence de leurs attributs et qu'il est impossible que deux substances différentes aient le même attribut, thèse qui ne sera démontrée que dans la *Proposition 5*. Il n'en résulte pourtant

concilie-t-elle avec la commune mesure qui leur est d'autre part nécessaire, c'est ce qu'on verra ultérieurement.

23. Cf. *supra*, chap. Ier, § XXII, p. 64.

24. Cf. *Lettre III, de Oldenburg, Axiome 3*, Ap., III, p. 116, Geb., IV, p. 11, 25-26, *Court Traité, Appendice, Axiome 4*, Ap., I, p. 196.

25. « Haec enim est natura subtantiarum quod sese mutuo excludant », Descartes, *IVae Resp.*, A. T., VII, p. 277, l. 9-10.

26. *Lettre III, ibid.*

27. Leibniz, *Nouv. Essais*, II, chap XXV, § 10, G. P., V, p. 211 ; cf. *supra*, chap. II, § XIV, p. 100, note 82.

aucun vice de forme, puisque cette dernière thèse n'intervient pas dans la démonstration et que la *Proposition 5* ne conditionne pas la *Proposition 2,* ni d'ailleurs non plus celle-ci celle-là. En outre, cette thèse est évidente depuis la *Définition 4,* qui pose l'attribut comme constituant l'essence de toute substance, si bien qu'il revient au même de dire : le concept d'une substance n'enveloppe pas le concept d'une autre, ou le concept d'un attribut n'enveloppe pas le concept d'un autre. C'est ainsi que, dans sa *Réponse à Oldenburg,* Spinoza appuyait sa démonstration sur la *Définition* de l'attribut : « L'attribut tel que je l'ai défini n'enveloppe pas le concept d'une autre chose » [28], — l'attribut se trouvant alors défini de la même façon que la substance : « Ce qui se conçoit en soi et dont le concept n'enveloppe pas le concept de quelque autre chose » [29]. Cette *Proposition* se formulerait donc plus clairement de la façon suivante : « Deux substances constituées chacune par un attribut différent (*diversum*) n'ont rien de commun entre elles » ; et plus brièvement : « Deux substances différentes n'ont rien de commun entre elles ».

Par son souci habituel de concision, Spinoza a simplifié à l'extrême la démonstration de la *Proposition* sans simplifier pour autant son énoncé, puisqu'il y introduit le concept, en apparence inutile, d'attribut. Mais ce rappel de l'attribut est indispensable pour identifier immédiatement l'incommensurabilité des attributs et celle des substances contre des adversaires qui affirment une certaine communauté des substances au moyen d'une certaine communauté de leurs attributs. Leur résistance à cette *Proposition* vient, en effet, de ce que, par ignorance de la « vraie logique » [30], ils confondent l'attribut essentiel ou principal avec un prédicat quelconque, alors qu'il se réciproque avec l'essence entière de la substance ; ou encore, de ce qu'ils le conçoivent comme un universel, prédicat possible d'une multitude de substances particulières auxquelles il serait commun. Ce par quoi les substances elles-mêmes sont conçues, non comme des *diversa,* c'est-à-dire comme des choses sans commune mesure, mais comme des *opposita,* c'est-à-dire comme des extrêmes d'un même genre. Or, elles sont des *diversa,* précisément parce que chacune est entièrement constituée par une nature, ou une essence, ou un attribut unique en son genre, c'est-à-dire hétérogène à tout autre. De toute évidence la doctrine spinoziste a ici sa source chez Descartes [31].

28. *Lettre IV, à Oldenburg,* Ap., III, p. 120, Geb., IV, p. 14, l. 6-7.
29. *Lettre II, à Oldenburg,* p. 113, *Lettre IV, à Oldenburg,* Ap., III, p. 119. Cf. *supra,* chap. Ier, § XIV, pp. 47 sqq.
30. Cf. *supra,* chap. Ier, § XX, p. 56 sqq.
31. Cf. : « Quant aux autres attributs, qui constituent les natures des choses, qui sont divers (*diversa*) et dont aucun n'est contenu dans le concept de l'autre, on ne peut dire qu'ils conviennent à un seul et même sujet. Ce serait comme si on disait qu'un seul et même sujet a deux natures diverses ;

§ VIII. — La *Proposition 3* : « *Si des choses n'ont rien de commun entre elles, l'une d'elles ne peut être cause de l'autre* » (*Axiome 4* de l'*esquisse, 5* de l'*Appendice* du *Court Traité*), est celle de toutes qui présente au maximum le caractère d'un *Axiome,* car, bien qu'elle soit démontrée, elle concerne les choses en général. De plus, elle est démontrée par une combinaison d'*Axiomes* (les *Axiomes 5* et *4*) : des choses qui n'ont rien de commun ne se peuvent connaître l'une par l'autre (*Axiome 5*) ; donc l'une ne peut être cause de l'autre, puisque (*Axiome 4*) celle-ci devrait se connaître par celle-là.

Il est remarquable que l'impossibilité de tout rapport de causalité entre ces deux choses soit tirée, non de leur incommensurabilité, mais de l'impossibilité qui en résulte pour elles d'être connues l'une par l'autre. N'était-il pas possible de l'établir directement par leur incommensurabilité même, deux choses n'ayant rien de commun ne pouvant avoir entre elles un rapport quelconque, donc aucun rapport de cause à effet ? La conclusion s'obtiendrait alors immédiatement à partir de la nature des choses, et non par le détour des conditions de leur connaissance. Il y suffirait d'un *Axiome* : *Ce qui est incommensurable exclut tout rapport,* ou *tout rapport requiert la commune mesure.* Constatons que Spinoza a négligé cette voie. Bien mieux, il a abandonné la démonstration plus directe qu'il avait exposée dans le *Court Traité* [32] et qu'il utilisait dans la *Lettre IV à Oldenburg* : « De deux choses incommensurables, l'une ne peut être cause de l'autre, puisque, n'y ayant rien dans l'effet qui lui fût commun avec la cause, elle devrait tirer du néant tout ce qu'elle aurait » [33]. Ce qui suppose l'*Axiome* : « Rien ne vient de rien » et son *Corollaire* : « Le néant n'a pas de propriétés » [34], dont les énoncés sont absents de l'*Ethique.*

Pourquoi cet abandon ? On peut conjecturer qu'il est en relation avec la complexité du concept de cause ; car si ce concept exige bien l'incommensurabilité entre la cause et l'effet [35], il exige tout autant leur commune mesure. On ne peut donc tirer aisément de l'incommensurabilité de deux choses l'impossibilité pour l'une de causer l'autre. Précisément Oldenburg avait objecté : « Dieu n'a rien de commun avec les choses créées et presque tous, cependant, nous

ce qui implique contradiction, du moins quand il s'agit d'un sujet simple et non composé », (*trad.*) Descartes, *Notae in Programma,* A. T., VIII, 2, p. 349, l. 26-27, p. 350, l. 1-6.

32. *Court Traité,* I, chap. II, §§ 7-9, Ap., I, p. 52.

33. *Lettre IV, à Oldenburg,* Ap., III, p. 120 ; cf. *Appendice* du *Court Traité, Dém.* de la *Prop. 2* : « Une telle cause n'aurait rien en elle d'un tel effet, car il y a de l'une à l'autre une différence réelle » (Ap., I, p. 198).

34. Descartes, *IIe Rép., Abrégé géométrique, Axiomes 3* et *4* ; Spinoza, *Principia phil. cart., Axiomes 7* et *8,* Ap., I, p. 322.

35. *Ethique,* I, *Prop. 17, Coroll. 2, Scolie,* Geb., II, p. 63, l. 16-17, Ap., p. 66.

voyons en Lui leur cause » [36]. Ce à quoi Spinoza avait rétorqué, il est vrai, qu'il y a une commune mesure entre Dieu et les créatures, puisqu'il est constitué d'attributs qui sont leur substance même [37]. Mais, dans l'*Ethique,* il proclame que, en vertu de l'incommensurabilité entre ce qui est proprement effet et ce qui est proprement cause, Dieu est incommensurable avec ses modes, puisqu'il les cause quant à leur essence et quant à leur existence [38]. Et à Schuller, il déclare ne voir aucune difficulté à ce que des choses n'ayant rien de commun, c'est-à-dire qui diffèrent par l'essence et par l'existence, soient causées les unes par les autres, puisque la Nature témoigne qu'il en est ainsi pour toutes les choses singulières [39].

En réalité, il y a deux espèces d'incommensurabilité : celle des natures diverses (*diversa*) qui est absolue, et celle de la substance et des modes qui est partielle, car si ceux-ci sont incommensurables avec celle-là, en tant qu'elle est la cause et qu'ils en sont les effets, ils lui sont d'autre part commensurables, en tant que leur propre substance est précisément cette substance infinie elle-même. Ainsi, un corps est incommensurable avec l'attribut qui le cause, en tant qu'il en est l'effet, mais il lui est en même temps commensurable, en tant qu'il est étendu comme lui.

La démonstration par la connaissance évite pour le présent ce nid de difficultés [40]. Il suffit, en effet, de concevoir que deux choses incommensurables, en tant que *diversae* et réellement distinctes, ne se peuvent connaître l'une par l'autre pour en conclure qu'elles ne peuvent être causes l'une de l'autre, sans avoir pour le moment à se préoccuper de la sorte d'incommensurabilité, ni du degré de commensurabilité requis entre toute cause et tout effet.

§ IX. — La *Proposition 4* : « *Deux ou plusieurs choses distinctes se distinguent entre elles ou bien par la diversité des attributs des substances ou bien par la diversité des affections des substances* », signifie que, dans les choses, c'est-à-dire hors de notre entendement, il n'y a rien d'autre que « les substances et leurs affections » (*Dém.*) [41], ou encore, que, les attributs étant identiques aux substances, puisqu'ils en constituent l'essence même (*Déf. 4*), la diversité des choses hors de nous consiste dans la diversité des attributs et de leurs affections. Autrement dit, il n'y a pas d'autres distinctions que la distinc-

36. *Lettre III, d'Oldenburg,* Ap., III, p. 117.
37. *Lettre IV, à Oldenburg,* p. 120.
38. *Ethique,* I, *Scolie* de la *Prop. 17,* Geb., II, p. 63, Ap., pp. 66-67.
39. *Lettre LXIV, à Schuller,* Ap., III, p. 327.
40. Sur ces difficultés, cf. *infra,* chap. IX, §§ XI-XV, pp. 286-295.
41. « Extra intellectum nil datur praeter substantias earumque affectiones », Geb., II, p. 47, l. 28-29 ; cf. *Coroll.* de la *Prop. 6,* Geb., p. 48, *Prop. 15,* dém., Geb., p. 56, l. 31.

tion réelle et la distinction modale [42], et toutes les autres, n'ayant aucune réalité hors de notre esprit, ne sont que des distinctions verbales ou de raison.

Cette *Proposition,* posée comme *Axiome* dans l'*Appendice* du *Court Traité* (*Axiomes 2* et *3*) et dans l'*esquisse* (*Axiome* 2), a, comme la précédente, un caractère axiomatique très accusé (du moins dans le sens où Spinoza entend *Axiome*), car elle ne fait que traduire immédiatement l'*Axiome 1* : « Tout ce qui est, est en soi ou bien en un autre », en remplaçant la définition : *être en soi, être en un autre,* par le défini : *substance, mode* (*Définitions 3* et *5*). Par là se trouve réfuté dans le principe quiconque estime, avec Oldenburg, que certaines choses, comme « le lieu et le temps, n'entrent dans aucune de ces deux classes d'être » [43]. En effet, puisque tout milieu est exclu entre être en soi et être en un autre, le temps et le lieu doivent être, *a priori,* eux aussi, l'un ou l'autre, c'est-à-dire substances ou modes [44] ; et s'ils ne sont ni l'un, ni l'autre, c'est que, hors de nous, ils ne sont rien du tout. Cette distinction fonde, on l'a vu, la « vraie logique » et la théorie correcte des *Définitions* [45]. Enfin, en affirmant explicitement, en vertu de la *Définition* même de l'attribut, l'identité des substances et des attributs : « Substantiae sive quod idem est (*per Défin. 4*) earum attributa », la démonstration ruine irrémédiablement, d'avance, la prétention de ceux qui pensent trouver dans cette *Définition* l'irrécusable fondement de l'interprétation formaliste subjectiviste des attributs [46].

*
**

§ X. — Les quatre Propositions suivantes déduisent la théorie des substances à un seul attribut. Elles résultent de l'application aux substances *qui sont dans la Nature* [47] des Propositions antérieures, plus générales et de caractère axiomatique.

Les mots « dans la Nature », qui apparaissent pour la première fois dans la *Proposition 5,* puis dans la *Proposition 6* (démonstration et *Corollaire*), et dans le *Scolie* de la *Proposition 10,* marquent qu'il

42. « Les choses qui sont différentes se distinguent les unes des autres ou bien réellement ou bien modalement », *Court Traité, Appendice, Axiome 2,* Ap., I, p. 196. Comparer avec Descartes, *Principes,* I, art. 48-49, 60, 61, 62 ; Spinoza, *Cogit. Met.,* II, chap. V, § I, Ap., p. 467. — Cf. *supra,* chap. II, § VIII, p. 93 et la note 56.
43. *Lettre III, de Oldenburg,* Ap., III, p. 116.
44. *Lettre IV, à Oldenburg, ibid.,* pp. 119-120.
45. Cf. *supra,* chap. Ier, § XX, pp. 57-58 ; chap. II, § VIII, p. 93.
46. Cf. *infra, Appendice n° 3.*
47. Lorsqu'il s'agit de l'univers des choses, Spinoza orthographie *Nature* le plus souvent avec une majuscule, ce qui est une commodité pour la distinguer de la *nature,* comme essence de chaque chose, la minuscule étant alors de rigueur.

s'agit maintenant des choses physiquement réelles constituant le substratum concret de l'univers, comme l'Etendue, substance des corps, la Pensée, substance des âmes, et toutes les autres substances qui nous sont inconnues, mais que l'entendement infini conçoit. Cette position *ab ovo*, dans la Nature, des substances (à un attribut) implique d'ores et déjà l'identité de Dieu et de la Nature, car Dieu (substance unique), étant construit avec elles et constitué par elles, ne pourra être, lui aussi, que « dans la Nature » (*Scolie* de la *Prop. 10*) [48], ou plutôt être la Nature même.

La *Proposition 5* : « *Il ne peut y avoir dans la Nature deux ou plusieurs substances de même nature ou attribut* », semble pouvoir se tirer directement de la *Définition* de l'attribut (*Définition 4*) — car, si tout attribut constitue à lui seul toute l'essence de la substance, il ne saurait en même temps constituer l'essence d'une autre —, ou encore de la *Proposition 2,* car, si les substances n'ont rien de commun entre elles, il ne peut y avoir dans la Nature plusieurs substances de même attribut. Cependant, cette façon de faire réduirait la présente *Proposition* à répéter à peu près les propositions antérieures au bénéfice de la Nature, alors que la démonstration choisie en l'espèce permet d'apporter du nouveau, en confirmant par ses conséquences la *Définition 4*, selon laquelle l'attribut constitue l'essence de toute substance. D'après la *Proposition 4*, en effet, s'il y a plusieurs substances, elles ne peuvent se distinguer entre elles, comme toutes les choses, que par la diversité de leurs attributs ou par celle de leurs affections. Or (Démonstration de la *Proposition 5*), si elles se distinguent par la différence de l'attribut qui constitue la nature de chacune, il est évident qu'il ne peut y en avoir plusieurs de même nature ou attribut [49]. Si, au contraire, on veut les distinguer seulement par la diversité des affections propres à chacune, on n'y parviendra pas, car, les substances étant antérieures à leurs affections (*Proposition 1*), il faut faire abstraction de celles-ci pour les concevoir, en elles-mêmes, selon leur vérité [50]. Tout fondement de différence

48. « Il n'existe dans la Nature qu'une substance unique », etc., fin du *Scolie* de la *Prop. 10,* Geb., II, p. 52, l. 19. — Comp. avec l'*Appendice* géométrique du *Court Traité,* I, *Proposition 4* et *Corollaire,* Ap., I, pp. 199 et 200.

49. Le *Scolie 2* de la *Prop. 8* en apportera une autre démonstration, fondée sur la *causa sui.* Cf. *infra,* § XXIII, pp. 134 sqq.

50. Selon Freudenthal (dans : *Spinoza u. die Scholastik*) la formule : « [Substantia] depositis affectionibus et in se considerata, hoc est vere considerata, non poterit concipi ab alio distingui », signifierait, conformément à la conception aristotélicienne de la substance, qui fait de l'essence intelligible (ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία) la vérité de la chose, que la vérité de la chose ne consiste pas dans son être individuel, mais dans son essence intelligible. — Cette interprétation, née d'un rapprochement de formules prises hors de leur contexte, conduirait à identifier les substances et les universaux. Mais Spinoza

s'évanouit alors, et il ne peut plus y avoir qu'une seule substance, et non plusieurs. La *Définition 4* apparaît alors comme conditionnant l'affirmation possible d'une diversité de substances.

Cette *Proposition* vise évidemment une certaine conception scolastique de la substance. Supposons, en effet, que les substances ne soient pas constituées d'un unique attribut essentiel, qu'elles ne puissent pas être connues par lui, directement, telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais seulement de façon extrinsèque, par leurs accidents, et il sera impossible de fonder leur différence intrinsèque, donc impossible d'affirmer qu'en soi il y en a plusieurs. On pourra alors affirmer de l'une ce qu'on affirme de l'autre, bref, affirmer indifféremment tout de tout dans la plus extrême des confusions. Ainsi, il est impossible d'établir la diversité des substances si l'on ne conçoit pas clairement et distinctement qu'elles sont, chacune, constituées par un attribut qui révèle et fonde à lui seul leur nature propre telle qu'elle est en soi.

La démonstration de cette *Proposition* dans l'*Ethique* diffère sensiblement de celle qu'utilise l'*Appendice* du *Court Traité*, qui réfute la thèse adverse par l'absurde : pour différencier les substances par la diversité des affections, il faut tenir celles-ci pour antérieures à celles-là, alors qu'elles leur sont postérieures. La démonstration de l'*Ethique* est plus riche dans ses prolongements, puisque, tout à la fois, elle exorcise le concept d'un substratum des choses occulte et indifférencié, et fonde positivement, de façon nécessaire, l'attribut comme essence constitutive de chaque substance.

Par là est définitivement établi ce que la *Proposition 2* se contentait d'impliquer, et la *Proposition 4* d'expliciter, à savoir que l'attribut et la substance sont une seule et même chose sous deux noms différents ; que, jusqu'à plus ample informé, *il y a autant de substances que d'attributs* ; et qu'il y a, entre les diverses substances ou attributs, une *distinction réelle.* D'où le pluriel employé à leur propos jusqu'à la *Définition 10* ; d'où le droit d'affirmer que toute substance constituée d'un seul attribut est unique *en son genre* [51], souverainement parfaite *en son genre,* et infinie *en son genre* [52]. Conclusion à retenir

veut simplement dire par là que pour saisir la substance en tant que telle, dans sa nature propre (*vere considerata*), il faut faire abstraction de ses accidents, car sa définition ne comporte pas le concept de ses affections, tandis que la définition des affections suppose le concept de la substance. Et la substance est une chose physiquement réelle, et non un universel.

51. *Ethique,* I, *Prop. 5,* Geb., II, p. 48 ; cf. *Prop. 8,* Dém. : « Substantia unius attributi, non nisi unica existit (per *Prop. 5*) », Geb., II, p. 49, l. 11.

52. « Omnis *substantia* debet esse infinita sive summe perfecta *in suo genere* » [mots soulignés par nous], *Lettre II, à Oldenburg,* Geb., IV, p. 8, l. 10 : « Unumquodque [*attributum*] est infinitum sive summe perfectum *in suo genere* » [mots soulignés par nous], Geb., *ibid.,* p. 7, l. 25-26. — Cf. *Appendice* du *Court Traité, Prop. 3* et *4,* Ap., I, pp. 198-199.

contre les interprètes qui pensent que la substance dont il est question en l'espèce n'est pas la substance constituée d'un seul attribut, mais la substance indéterminée, constituée de *x* attributs [53].

§ XI. — Les objections opposées par les contemporains à cette *Proposition* ont la même racine que les objections dirigées contre la *Proposition 2.*

Selon Leibniz, des substances distinctes par leurs attributs peuvent avoir des attributs communs. Ainsi A peut avoir pour attribut *c* et *d*, B, *d* et *e* ; or A et B, tout en ayant l'attribut commun *d*, ne sont pas indiscernables [54]. Objection aberrante qui méconnaît la définition donnée de l'attribut (*Définition 4*). Celui-ci, en effet, constituant à lui seul toute l'essence de la substance, lui est de ce fait réellement identique. Il est donc, comme elle, en soi et conçu par soi. Or, ni *c*, ni *d*, ni *e* ne constituent chacun à soi seul l'essence de la substance, ni ne s'identifient avec elle, ni ne sont en soi (*in se*). Ils lui sont, au contraire, rapportés comme des prédicats différents d'elle, et sont en elle comme dans un autre. Chez Leibniz lui-même, où la substance est conçue comme unité d'une infinité de prédicats, chacun de ces prédicats, considéré seul, est différent d'elle.

Selon Bayle, on peut admettre que plusieurs substances ne peuvent avoir numériquement le même attribut, mais non qu'elles ne peuvent avoir un attribut de même espèce [55]. Ce « *distinguo* » suffit, assure-t-il, pour « arrêter tout d'un coup la machine » [56]. Mais ce qui, en l'occurrence, bloque la machine, c'est le contresens de Bayle. En effet, si un attribut est ce qui constitue à lui seul la nature de la substance, il est évident qu'il ne saurait en même temps constituer la nature d'une autre ou lui appartenir, puisque ces deux natures n'en feraient qu'une.

Toutes ces objections viennent de ce que l'attribut spinoziste, qui est une *chose physiquement réelle*, existant en soi et par soi, conçu par soi, est entendu comme un *universel abstrait* capable de rentrer dans la compréhension de plusieurs sujets. La même erreur, on l'a vu, inspirait les critiques de la *Proposition 2.*

Il reste, il est vrai, que Descartes, bien qu'ayant conçu des substances constituées d'un seul attribut : la Pensée, l'Etendue [57], en a admis d'autres ayant un attribut commun ; ainsi, les substances corporelles qui sont toutes étendues, et les substances spirituelles ou âmes

53. Cf. *infra*, chap. V, § VI, p. 182, note 19.
54. Leibniz, G. P., I, p. 142.
55. « *Non possunt dari plures substantiae ejusdem numero naturae sive attributi, concedo ; non possunt dari plures substantiae ejusdem specie naturae sive attributi, nego.* »
56. Bayle, *Dictionnaire*, art. Spinoza, 1697, pp. 1092-1093, note p.
57. *Méditations, Synopsis*, A. T., VII, p. 14 ; *Principes*, I, art. 52-53.

qui sont toutes pensantes [58]. Mais c'est que, selon la perspective spinoziste, il a contaminé sa doctrine par celle d'Aristote, et que, brisant en morceaux les substances authentiques [59], il a transformé en substances ce qui n'est que modes, et en prédicat commun à cette multitude de prétendues substances l'attribut qui, effectivement, leur est commun, mais en tant qu'il est leur *substance* commune. Ce renversement du pour au contre vient de ce qu'il a cru pouvoir introduire entre ces modes une distinction non plus seulement modale, mais réelle, pour cette raison qu'on peut les *concevoir séparément les uns des autres.* Mais c'était oublier ce qu'il a reconnu d'autre part, à savoir qu'*ils ne peuvent être conçus séparément de la substance* qui les rend possibles ; ainsi, les corps ne peuvent être conçus sans l'Etendue, pas plus que les âmes sans la Pensée [60]. Erreur qui, dans l'optique spinoziste, eût été évitée si Descartes avait saisi jusque dans ses dernières implications le concept de la substance constituée d'un attribut principal. Il eût alors aperçu que, du moment qu'elle est en soi et conçue par soi, elle ne peut qu'exister par soi, et de ce chef être nécessairement infinie, une, unique et indivisible. Il aurait alors donné toute sa force à la doctrine qu'il expose dans la *Synopsis*, et eût définitivement récusé le concept de substances particulières douées d'attributs communs [61].

§ XII. — Les *Propositions* 6 et 7 sont étroitement liées l'une à l'autre, comme l'atteste l'*esquisse,* où elles n'en font qu'une. Cependant, bien que l'une semble prouver négativement et indirectement ce que l'autre établit positivement et directement, à savoir l'existence

58. *Principes,* I, art. 60, VIII, 2, p. 28, l. 31, p. 29, l. 1-16, II, art. 55 ; *III^e Méd.,* A. T., IX, p. 35 ; *A Gibieuf,* 19 janvier 1643, A. T., III, p. 477. — Cf. *supra,* chap. I^er, § XXI, pp. 58 sqq. ; et fin de ce volume, *Appendice n° 9,* sur l'*Infini.*

59. *VI^e Méd.,* A. T., IX, p. 68.

60. Cf. *supra,* chap. I^er, § XXI, pp. 58 sqq. — « Quand il énonce son opinion à ce sujet, Descartes, cela peut se voir dans le *Discours de la méthode,* IV^e partie, dans la *Deuxième Méditation* et ailleurs, suppose seulement, il ne prouve pas que l'âme est absolument une substance pensante. Tandis qu'au contraire notre auteur admet à la vérité l'existence dans la Nature d'une substance pensante, mais nie qu'elle constitue l'essence de l'âme humaine, et soutient que la pensée, pas plus que l'étendue, n'a de limites la déterminant ; qu'en conséquence, de même que le corps humain n'existe pas absolument, mais seulement une étendue déterminée d'une certaine façon par du mouvement et du repos selon les lois de la Nature étendue, de même l'Esprit, ou l'Ame humaine, n'existe pas absolument, mais bien une pensée déterminée d'une certaine façon par des idées selon les lois de la Nature pensante... », Préface de L. Meyer aux *Principes de la philosophie cartésienne,* Ap., I, p. 300. Rappelons que cette Préface a été revue et approuvée par Spinoza.

61. Cf. *infra, Appendice n° 9,* sur l'*Infini.*

par soi, il s'en faut que la première contienne tout ce qu'affirme la seconde.

« *Une substance ne peut être produite par une autre substance* » (*Proposition 6*). Cette proposition découle des *Propositions 2, 5* et *3,* car, deux substances n'ayant rien de commun (*Proposition 2* et *5*), l'une ne peut causer l'autre (*Proposition 3*).

Résultat limité, car, qu'une substance constituée d'un seul attribut ne puisse en produire une autre, par exemple, que la Pensée ne puisse produire l'Etendue, et *vice versa*, c'est là une conclusion que ratifieraient les cartésiens. Mais une substance de cette sorte ne pourrait-elle pas être produite par **Dieu ?**

Pour éliminer cette éventualité, une généralisation s'impose, que procure un *Corollaire* : Puisque (*Axiome 1* et *Définitions 3* et *5*) il ne peut y avoir rien d'autre dans la Nature que des substances et leurs affections, puisqu'une substance ne peut être produite par une autre substance (*Prop. 6*), « *aucune substance ne peut être produite par autre chose* ». Cette « autre chose », ce n'est pas exclusivement une autre substance constituée d'un seul attribut, ce peut être tout autant Dieu.

De ce *Corollaire*, Spinoza donne une seconde démonstration qu'il juge plus facile : si une substance pouvait être produite par une autre, on la connaîtrait par cette autre (*Axiome 4*), et non par soi ; elle ne serait donc pas substance (*Définition 3*). Cette nouvelle démonstration offre l'avantage d'établir un lien direct entre la définition de la substance et l'impossibilité qu'elle existe par autre chose que soi. L'existence nécessaire par soi de la substance, résultant immédiatement de la nature de *toute substance*, n'apparaît plus alors seulement comme une propriété démontrable pour les substances à un seul attribut. Conséquence d'un grand poids pour la suite : car elle permettra à la *Proposition* 7 de revêtir un caractère général (que mettra en relief le *Scolie 2* de la *Proposition 8*)[62], et à la *Proposition 11* de s'appuyer valablement sur la *Proposition 7*[63].

Par là est établie l'impossibilité de toute création : « J'ai, remarque Spinoza dans le *Scolie* de la *Proposition 15*, démontré assez clairement, autant que j'en puis juger (*Corollaire* de la *Prop. 6* et *Scolie 2* de la *Prop. 8*), que nulle substance ne peut être produite ou créée par un autre être ». *Créer*, selon la tradition, c'est, en effet, produire des substances. Acte inintelligible, puisque, en raison de l'incommensurabilité des substances, la cause, ou substance divine, ne peut qu'être absolument incommensurable avec son effet. Inintelligibilité d'ailleurs satisfaisante pour la tradition, qui considère la création comme un mystère insondable. Au contraire, si les créatures sont

62. Cf. *infra,* §§ XXI-XXII, pp. 132-134, § XXIV, pp. 138 sqq.
63. Cf. *infra,* chap. V, § VII *bis,* pp. 185 sqq.

considérées comme étant, non des substances, mais des modes, l'acte qui les cause n'a plus rien d'incompréhensible, puisqu'il y a entre la cause et l'effet la communauté d'une même substance. Il n'y a plus lieu alors de parler d'une création. Dans le *Court Traité*, cependant, Spinoza donnait encore le nom de création à la production des modes par Dieu, afin de bien marquer que, Dieu les produisant quant à l'essence et quant à l'existence, ils sont sans commune mesure avec lui tant par l'essence que par l'existence [64].

§ XIII. — La *Proposition* 7 : « *Il appartient à la nature d'une substance d'exister* », paraît se tirer immédiatement de la précédente au point de se confondre avec elle, car ce qui ne peut être causé par un autre ne peut que se causer soi-même [65]. Ainsi, l'essence de la substance constituée d'un seul attribut enveloppe nécessairement son existence. Ici se rejoignent enfin la substance et la *causa sui,* dissociées depuis les *Définitions* initiales, et apparaît une première version de la preuve ontologique.

Cependant, cette *Proposition* ne se tire pas immédiatement de la précédente, car on pourrait admettre avec l'Ecole que la substance est simplement sans cause. Spinoza lui-même a d'abord conçu que, si, ne pouvant se causer l'une par l'autre, les substances ne peuvent commencer d'être et par conséquent existent éternellement en acte, on n'en peut toutefois conclure que leur essence, considérée à part, enveloppe nécessairement l'existence. Bref, s'il est nécessaire que toute substance existe, il n'est nullement nécessaire qu'elle soit cause de soi. Et l'on doit seulement conclure qu'elle doit appartenir à un Etre qui existe nécessairement par lui-même [66].

La conclusion de la *Proposition* 7 ne peut donc être obtenue que par l'intervention d'un *Axiome* que Descartes a formulé [67], mais qui ne sera explicitement invoqué que dans le *Scolie 2* de la *Proposition 8* : « Toute chose existante a nécessairement une certaine cause en vertu de laquelle elle existe ; ... cette cause... doit être comprise dans la nature et la définition de cette chose ou être donnée hors d'elle » [68]. Par là, on peut conclure valablement que toute substance, ne pouvant être causée du dehors, se cause nécessairement elle-même.

64. *Court Traité,* I, chap. II, § IV, addition 3, Ap., I, p. 51 : cf. *infra,* chap. X, § XI, pp. 286 sqq. et la note 77.

65. C'est ainsi qu'il arrive à Spinoza de renvoyer à la *Proposition* 6 (et non à la *Proposition* 7) pour prouver la *causa sui* ; par exemple, dans la démonstration de la *Prop. 12,* Ap., p. 46, Geb., II, p. 55, l. 8-9.

66. *Court Traité,* I, chap. II, § 11, Ap., I, p. 53, § 17, n° 3 et note 5, pp. 55-56.

67. Descartes, *Sec. Rép., Abrégé géom., Axiomes 3* et *4.*

68. *Eth.,* I, *Prop. 8, Scol. 2,* Ap., p. 35, Geb., II, p. 50, l. 29-33.

Cependant, si, de par son concept, la substance doit exister par soi et se causer elle-même, sommes-nous sûrs que ce concept soit celui d'une chose qui existe effectivement ? D'où l'objection : Si la substance est une chose qui effectivement existe, cette existence, elle la tient nécessairement d'elle-même ; mais existe-t-elle ?

On répondra d'abord qu'il existe certainement des substances dans la Nature, par exemple la Pensée et l'Etendue, parce que leurs modes nous sont immédiatement donnés et qu'il nous est impossible de les concevoir sans elles [69]. Mais cette réponse, fondée sur des considérations *a posteriori*, est peu satisfaisante. On dira alors que la substance, étant conçue par l'entendement pur, est nécessairement une essence vraie et qu'en conséquence est vrai tout ce qu'elle implique, à savoir : la *causa sui* et l'existence nécessaire. D'où une nouvelle formule qui retourne la précédente : toute substance existe nécessairement en fait, *parce qu'*elle existe par soi et se cause nécessairement elle-même. Cependant, on aurait une réponse encore plus péremptoire si l'on montrait que, par cela seul que nous en avons l'idée, il est nécessaire qu'elle existe. C'est ce qui apparaîtra dans le *Scolie 2* de la *Proposition 8.*

On observera à cette occasion que ce que démontre la *Proposition 7*, en vertu des *Propositions 5* et *6*, c'est une assertion de portée plus limitée que ne le laisse supposer sa formule, à savoir que, non pas *toute substance en général*, mais *toute substance en tant qu'elle est constituée d'un seul attribut*, existe nécessairement par soi. La conclusion ne vaut donc, en toute rigueur, que pour les substances à un attribut. Pour acquérir légitimement l'universalité à laquelle elle semble dès maintenant prétendre, il faudra que cette assertion : « La substance existe nécessairement », soit considérée en dehors du contexte démonstratif de la *Proposition 7*, et que l'existence soit nécessairement conférée à la substance en vertu de sa *nature de substance* en général, et non, comme dans le contexte précité, du seul fait qu'elle est constituée d'un seul attribut. C'est ce dont témoignait la seconde démonstration du *Corollaire* de la *Proposition 6* et ce qui s'affirmera dans le *Scolie 2* de la *Proposition 8.*

§ XIV. — La *Proposition* 7 présente deux originalités :

1. C'est une preuve ontologique qui s'établit, non à propos de Dieu, mais à propos de la substance à un seul attribut [69 bis]. Son application à Dieu consistera à étendre à la substance infiniment infinie ce qui a été prouvé de la substance infinie. Par là est souligné le dessein

69. *Ethique,* II, *Prop. 1,* Dém., Ap., pp. 122-123.

69 bis. On notera que chaque attribut reçoit d'ailleurs lui-même le nom de Dieu ou d'essence infinie et éternelle de Dieu. Cf. *supra,* chap. I, §§ XVII, XVIII, XXV.

de construire Dieu par le moyen de ses attributs considérés comme les éléments de son être. En revanche, s'imposera la tâche d'établir qu'il n'y a pas une infinité de dieux, mais un seul, existant par soi dans tous les attributs à la fois

2. La démonstration conclut, non de l'essence de la substance à son existence nécessaire, mais de la *causa sui* à l'existence nécessaire, la *causa sui* étant attribuée à la substance grâce à l'élimination de la cause par un autre, ce qui conduit à l'équivalence des formules *causa sui* et *essence enveloppant l'existence.* C'est là un procédé imparfaitement génétique, puisque la *causa sui*, au lieu d'être déduite de l'essence de la substance, lui est seulement rapportée, comme du dehors, par l'exclusion du contraire. Ce qui pourrait laisser croire que, ne pouvant se tirer directement de la substance définie comme être en soi et conçu par soi, elle ne peut lui être conférée que par une voie négative. Mais Spinoza a toujours estimé le contraire, affirmant, par exemple, à Louis Meyer que « l'existence [de la substance] appartient à son essence, c'est-à-dire qu'il suit qu'elle existe de sa seule essence et définition » [70]. La démonstration négative de la *Proposition* 7 n'est donc requise que pour convaincre ceux qui, faute d'attention, sont incapables d'en apercevoir immédiatement la vérité [71]. Elle doit, en fin de compte, s'effacer devant une connaissance intuitive qu'elle sert à introduire et qui saisira directement dans l'idée même de la substance son existence nécessaire. C'est ce que mettra en évidence le *Scolie 2* de la *Proposition 8.*

Bref, la substance et la *causa sui*, provisoirement dissociées aux fins de l'analyse et de la déduction dans les *Définitions* préliminaires *1* et *3*, après avoir été rapportées l'une à l'autre médiatement par la *Proposition* 7, apparaîtront enfin à la conscience réfléchie de l'entendement purifié comme immédiatement unies, ainsi qu'elles le sont originellement dans l'idée vraie donnée. Conformément aux réquisits de la connaissance du troisième genre, la déduction s'absorbe alors dans l'intuition, de sorte que sont aperçues immédiatement, par simple vue, dans la nature de la substance, selon l'ordre génétique qu'indique la *Lettre à Louis Meyer* [72], ces trois vérités fondamentales :

70. *Lettre XII, à Louis Meyer*, Ap., III, p. 151, Geb., IV, p. 54, l. 1-3.

71. I, *Scolie 2* de la *Prop. 8*, Geb., II, p. 50, l. 1-4, Ap., p. 38.

72. « Au sujet de la substance, voici ce que je veux que l'on considère : 1° L'existence appartient à son essence, c'est-à-dire qu'il suit qu'elle existe de sa seule essence ou définition... Je vous ai démontré cela... sans le secours d'autres propositions ; 2° point qui découle du premier : il n'existe pas plusieurs substances de même nature, mais une substance unique ; 3° point enfin : une substance ne peut être conçue autrement que comme infinie », *Lettre XII, à Louis Meyer*, Ap., III, p. 151, Geb., IV, p. 54, l. 1-9.

qu'elle est *cause de soi*, et que, *par conséquent*, elle est, en son genre, nécessairement *unique* et *infinie.*

§ XV. — Ayant été déduites comme existant nécessairement par soi, les substances à un seul attribut se trouvent d'ores et déjà habilitées à être, à titre d'attributs, les constituants de Dieu, lequel existe par soi ; autrement dit, il est désormais incontestable qu'elles appartiennent à la Nature Naturante, et non à la Nature Naturée. Comme les attributs de Dieu sont éternels et infinis (*Définition 6*), on s'attendrait à voir déduire maintenant l'éternité et l'infinitude des substances à un seul attribut. Mais il n'en est rien, et seule va être déduite, pour le moment, leur infinitude (*Proposition 8*).

Cependant, leur éternité se trouve acquise de par la *Proposition 7*, car celle-ci a établi que l'existence suit nécessairement de leur définition ; or, de par la *Définition 8*, « l'éternité est l'existence elle-même en tant qu'elle est conçue comme suivant nécessairement de la définition d'une chose éternelle » [73]. Néanmoins, cette conclusion ne sera formulée qu'à la *Proposition 19*, qui la rapporte alors expressément à la *Proposition 7* : « L'éternité appartient à la nature de la substance (*comme je l'ai déjà démontré par la Proposition 7*) ». La raison échappe pour laquelle elle n'est pas dès maintenant explicitement exprimée, ne fût-ce que brièvement, dans un *Corollaire.*

§ XVI. — La *Proposition 8* : « *Toute substance est nécessairement infinie* », démontre cette infinitude au moyen de la *Définition 2* et de la *Proposition 5,* par l'impossibilité du contraire : d'après la *Définition 2,* une substance ne pourrait être limitée que par une autre de même nature ; il y aurait alors deux substances de même nature, ce qui contredit la *Proposition 5.* En effet, « une substance constituée d'un seul attribut (*substantia unius attributi*) ne peut être qu'unique (*Prop. 5*) et il appartient à sa nature d'exister (*Prop. 7*). Par sa nature, elle doit donc exister, soit comme chose finie, soit comme chose infinie [car il n'y a pas d'autre alternative]. Mais elle ne peut exister comme finie, car elle devrait être limitée par une autre de même nature (*Définition 2*), existant elle aussi nécessairement (*Prop. 7*), et il y aurait deux substances de même attribut, ce qui est absurde (*Prop. 5*). Elle existe donc comme infinie ».

L'infinitude démontrée ici, c'est donc celle de l'*existence* ; comme c'est l'éternité de l'*existence* qui fait l'objet de la *Définition 8*, et que démontre la *Proposition 7* [74].

L'infinitude de la substance étant ici fondée sur l'unicité de son

73. « Attributa quae et necessitatem (sive aeternitatem) et infinitatem exprimunt », I, *Scolie* de la *Prop. 10,* Geb., II, p. 52, l. 12-13, Ap., p. 38.
74. Cf. *supra,* chap. Ier, § XXVI, en particulier p. 71.

attribut, l'infinitude absolue de Dieu, substance constituée d'une infinité d'attributs, devra reposer sur un autre fondement.

On observe, en outre, que la *Proposition* 7 n'intervient pas dans la démonstration comme *nervus probandi* et n'y joue qu'un rôle subalterne : celui de confirmer l'existence nécessaire de toutes les substances, l'infinitude dont il s'agit étant celle de l'existence. En conséquence, il n'est montré ni que, ni comment l'infinitude découle de la *causa sui*. Bref, au lieu d'une démonstration génétique, on n'a qu'une démonstration par l'absurde, qui ne s'adresse qu'à ceux qui ne peuvent voir directement la nature des choses.

Enfin, d'aucuns objecteront que, s'il est établi que la substance ne peut être limitée par une autre, il reste l'hypothèse qu'elle le soit par sa propre nature, hypothèse discutée par le *Court Traité,* I, ch. II, note 2.

§ XVII. — C'est ce à quoi répond le *Scolie 1,* qui, faisant, lui, uniquement appel à la *Proposition* 7, se fonde sur la vision directe de la nature des choses : être fini étant négation partielle, être infini étant « *affirmation absolue de l'existence d'une nature quelconque* », toute substance doit être infinie, puisque, en vertu de la *Proposition* 7, il est de sa nature d'exister nécessairement, c'est-à-dire d'affirmer absolument son existence, sans restriction ni limite, dans toute l'étendue de sa nature, cette nature, purement positive, n'ayant en elle rien qui puisse borner sa propre affirmation.

Par exemple, si l'on prétendait poser l'étendue comme limitée, elle devrait l'être par sa propre nature, et celle-ci devrait la priver de la part d'existence qu'on lui ôterait. Dans cette mesure, sa nature serait négation de sa propre existence, alors que, par définition, elle en est la position nécessaire [75].

Lorsque, au contraire, il s'agit d'une essence finie, comme il n'appartient pas à sa nature d'exister nécessairement, il ne lui contredit pas de ne pas exister ou de n'avoir qu'une existence limitée, et l'affirmation de son existence n'est pas absolue, mais conditionnée par l'ensemble des autres choses finies. D'où l'opposition radicale entre la substance et le mode, la première existant par la *seule perfection de sa nature*, le second n'existant que par la *seule perfection de la cause extérieure* [76].

En tant que l'infinitude de l'existence d'une chose exprime l'inconditionnalité ou l'absoluité propre à l'affirmation de son existence, elle

75. *Lettre XXXVI, à Hudde,* mi-juin 1666, Ap., III, p. 250, Geb., IV, p. 184, l. 6-23 ; cf. *Lettre XXXV,* Ap., p. 247, Geb., p. 181, l. 28-31. Cf. la fin du *Scolie* dans le texte néerlandais : « Limiter sa spontanéité, ce serait mettre en sa nature quelque chose qui nierait essentiellement son existence, ce qui serait absurde », Geb., II, p. 49, l. 21-24.

76. *Ethique,* I, *Scolie* de la *Prop. 11.*

met en relief sa liberté. Mais cette inconditionnalité, résultant de la nécessité d'exister, inhérente à sa nature, c'est-à-dire de son éternité, réduit cette liberté à la spontanéité. Par là se confirment l'union et la distinction précédemment établies entre l'Eternité et l'Infinitude [77]. Etant position absolue de l'existence, c'est-à-dire pure spontanéité, l'Infini répond à la *Liberté,* à la *Puissance* ou à la *Cause.* Etant l'*exigence* de cette position absolue, *imposée invinciblement* par la nature de la chose (en l'espèce la substance), l'Eternité répond à la *Nécessité* et à l'*Essence.* Enfin, la *position* absolue de l'existence ne s'accomplissant que dans la *causa sui* et celle-ci résultant de la définition de l'essence parfaite, on voit coïncider en elle l'Eternité et l'Infinitude, la Nécessité et la Liberté, l'Essence et la Puissance.

§ XVIII. — Démontrant l'infinitude de la substance en contraste avec la finitude des choses finies, Spinoza oppose rigoureusement ici la substance et le mode. Cette opposition sera beaucoup moins accusée lorsqu'il s'agira de concevoir les modes en fonction de la substance qui les cause.

En effet, des deux arguments qui fondent l'infinitude de la substance : elle ne peut être limitée par des choses de même nature (*Prop. 8*), rien dans sa propre nature ne peut limiter son affirmation et l'empêcher d'être absolue (*Scolie*), le premier est le seul qui permette de confirmer cette opposition radicale, car le mode peut — et même doit — être limité par des choses de même nature. Il en va différemment pour le second, qui tendrait plutôt à l'effacer, car la nature du mode, prise en soi, ne contient rien qui puisse ôter ou limiter l'existence qu'il tend de lui-même à affirmer absolument : « ... La définition d'une chose quelconque affirme, mais ne nie pas l'essence de cette chose : autrement dit, elle pose, mais n'ôte pas l'essence de la chose. Aussi longtemps donc que nous avons égard seulement à la chose elle-même et non à des causes extérieures, nous ne pouvons rien trouver en elle qui la puisse détruire » [78] (*Eth.* III, *Prop. 4,* dém.), « c'est-à-dire qui ôte son existence » (III, *Prop. 6,* dém.) [79]. De ce point de vue, il semble que, entre la substance et le mode considérés en eux-mêmes, il n'y ait, quant à l'affirmation interne de leur existence, aucune différence intrinsèque. Abstraction faite des causes extérieures, le mode apparaît comme affirmation absolue de son existence, et, de ce fait, comme infini — puisque l'affirmation absolue de l'existence d'une chose quelconque fait son infinitude. En conséquence, même si l'on réintègre le mode à l'intérieur de l'ordre commun de la nature où son affirmation est

77. Cf. *supra,* chap. Iᵉʳ, § XXVI, pp. 70 sqq. Voir *Appendice n° 5.*
78. Ap., p. 268, Geb., II, p. 145, l. 24-28.
79. Ap., pp. 269-270, Geb., II, p. 146, l. 14-15.

contrainte de ne pas être absolue, on voit subsister éternellement au fond de lui un effort vers l'absoluité de cette affirmation, c'est-à-dire vers l'infini en acte, ce par quoi l'infinitude est intégrée en lui sous forme d'indéfini. Par cet effort qui manifeste en lui la puissance infinie et éternelle de la substance qui le cause (III, *Prop.* 6, dém.), le mode, s'il n'est pas comme la substance *infini par son essence*, c'est-à-dire par lui-même, l'est du moins *par sa cause*[80], c'est-à-dire par l'*autre* (la substance) dans lequel il est et qui le produit. Ce qui se conçoit aisément, puisque, Dieu étant cause de toutes les choses dans le même sens où il est cause de soi[81], c'est par la même puissance qu'il se cause et cause ses modes, si bien qu'au fond de chacun d'eux on retrouve l'infinité et la nécessité de sa puissance, Dieu les causant aussi nécessairement qu'il se cause lui-même[82].

Un rapprochement devient alors possible entre la formule du *Scolie 1* de la *Proposition 8* : *L'infinitude est l'affirmation absolue de l'existence d'une chose quelconque*, et celle de la démonstration de la *Proposition 4* du Livre III : *La définition d'une chose quelconque pose et n'ôte pas l'essence de cette chose, c'est-à-dire pose et n'ôte pas sa puissance d'exister.*

Sans doute, un tel rapprochement n'est-il possible qu'en faisant abstraction de la finitude du mode, c'est-à-dire des causes extérieures qui déterminent son existence. De ce chef, la formule du *Scolie*, n'étant applicable qu'à la chose dont l'existence n'est déterminée par aucune cause extérieure, c'est-à-dire à la chose infinie, signifie, non pas que toute chose quelconque affirme absolument son existence et est infinie — ce qui serait le cas si l'existence du mode résultait de sa seule puissance, et non des causes extérieures —, mais qu'une chose quelconque qui s'affirme ainsi est infinie. En revanche, la formule de la *Proposition 4* du Livre III est applicable à la substance comme au mode, car la définition de la substance comme celle du mode pose et n'ôte pas l'essence de cette chose, c'est-à-dire sa puissance d'exister. Et de là on peut tirer immédiatement l'infinitude de la substance telle qu'elle est conçue par le *Scolie 1* de la *Prop. 8*, car l'affirmation de l'existence en vertu de l'essence est nécessairement absolue dans une chose dont l'existence est déterminée par sa seule essence et non en même temps par des causes extérieures. On ne peut plus alors opposer, comme plus haut, le mode à la substance en ce qu'il existe par la *seule perfection de la cause extérieure*, alors que la substance existe par sa seule perfection, car

80. *Lettres XII, à L. Meyer*, Ap., III, pp. 151 sqq., Geb., IV, pp. 54 sqq. ; et *infra, Appendice n° 9 : Explication de la Lettre XII, à Louis Meyer, sur l'Infini.*

81. *Ethique,* I, *Scolie* de la *Prop. 25,* Ap., p. 78, Geb., II, p. 68, l. 7-8.

82. Cf. *infra, Appendice n° 9 : Explication de la Lettre XII, à Louis Meyer, sur l'Infini.*

le mode, lui aussi, a une essence et une puissance qui est à la racine de son existence, et, si sa propre perfection ne tendait pas indéfiniment à poser son existence, la seule perfection des causes extérieures n'y parviendrait jamais. Si l'on a pu dire que son existence dépend entièrement de la *seule* perfection de la cause extérieure, c'est pour souligner le contraste avec la substance qui existe nécessairement par sa seule perfection, alors qu'il dépend exclusivement des causes extérieures que la tendance interne du mode à exister aboutisse ou non à une existence ou à une durée. Mais, maintenant, une formule toute différente et presque inverse paraît s'imposer : c'est parce que la perfection du mode est limitée par celle des choses extérieures qu'il est empêché d'affirmer son existence selon l'absoluité et l'inconditionnalité vers laquelle tend d'elle-même la puissance d'exister que renferme son essence.

§ XIX. — On doit donc conclure que la finitude d'une chose est expliquée par l'affirmation partielle de son existence, et cette affirmation partielle à son tour, par la finitude ou l'imperfection de sa nature, laquelle, de ce chef, ne comporte pas nécessairement l'entier accomplissement de sa puissance d'affirmation [83]. D'où l'aphorisme : « La perfection d'une chose n'ôte pas l'existence, (...) c'est son imperfection qui l'ôte » [84]. Il n'y a jamais d'imperfection à l'intérieur d'une chose, puisque c'est ce qu'elle a de perfection qui fait tout son être. Sa nature n'a donc à l'intérieur d'elle rien qui puisse restreindre l'affirmation de son existence. Une telle restriction ne peut lui venir que du dehors, de la limitation qui lui est imposée par l'ordre de la Nature [85]. En cette limitation consiste « l'imperfection qui ôte » son existence.

Sans doute observera-t-on que, de par sa finitude, cette nature implique *a priori* que son existence ne soit pas nécessaire et *puisse* être limitée par des choses extérieures. Cependant, considérée en elle-même, elle implique simplement qu'elle ne peut exister que comme une chose finie (ainsi l'essence de Pierre implique nécessairement qu'elle ne pourra exister que comme Pierre, et non comme une chose infinie), mais non qu'elle ne puisse avoir qu'une *existence* finie, c'est-à-dire limitée dans la durée. C'est là seulement une conséquence résultant de ce que, de par sa finitude, d'autres choses finies *peuvent* exister hors d'elle, qui *pourraient* limiter la durée de son existence. En conséquence, si limitée qu'elle soit, sa perfection interne tend nécessairement, dans les limites de son essence, à affirmer absolument son existence. Et si elle n'aboutit qu'à l'affirmer partiellement, c'est qu'elle est infiniment surpassée par la puissance des choses

83. *Ethique*, I, *Prop. 11, Scolie*, Ap., p. 44, Geb., II, p. 54, l. 27 sqq.
84. Ap., *ibid.*, p. 45, Geb., II, p. 54, l. 27-28.
85. Cf. *Ethique*, IV, *Préface*, Geb., II, pp. 207-208, Ap., p. 424.

extérieures [86]. Donc, on peut dire d'une nature quelconque qu'elle est infinie, lorsque rien ne l'empêche d'affirmer son existence, tandis qu'on la dira finie, si elle ne parvient pas à accomplir l'affirmation absolue à laquelle elle tend et est contrainte par les choses de dehors à une affirmation partielle.

L'avantage du *Scolie* sur la *Proposition* elle-même, c'est de ne plus faire intervenir dans la démonstration l'unicité de l'attribut, mais de se fonder sur le simple concept d'une perfection totale excluant sur son plan la possibilité qu'existe hors d'elle une chose capable de limiter son affirmation. Rien n'empêche alors d'étendre la conclusion aux substances ayant plus d'un attribut, et par conséquent à Dieu. Cette extension deviendra encore plus aisée lorsque la *Proposition* 7 : « Toute substance existe nécessairement par soi », sur laquelle s'appuie encore ce *Scolie*, aura été, à son tour, dans le *Scolie 2*, établie indépendamment de tout recours à l'unicité de l'attribut.

§ XX. — La démonstration directe de l'infinitude, au moyen de la *Proposition* 7, est plus élégante et plus instructive. Cependant, elle est rejetée dans un *Scolie* et, tombant ainsi en marge du procès déductif régulier, elle pourrait être supprimée sans le compromettre. Mais nous savons que les *Scolies* qui, de loin en loin, scandent la déduction, ont souvent pour fonction de présenter en des connaissances intuitives les résultats acquis par le raisonnement discursif. C'est le cas du présent *Scolie*, dont la démonstration n'en est pas une, mais se réduit à la vision immédiate du lien génétique entre l'existence par soi et l'absoluité nécessaire de son affirmation. Toutefois, si, une fois obtenue, cette évidence apparaît comme n'ayant pas besoin de preuve, la plupart des hommes ne sauraient y atteindre sans le procès déductif, qui, détruisant par l'absurde les affirmations contraires, contraint leur esprit, devenu « attentif à la nature de la substance » [87], à tourner ses regards vers elle.

Si, maintenant, nous comparons ce *Scolie* avec la *Proposition*, nous découvrirons qu'il constitue comme la seconde partie d'une démonstration plus générale épuisant tous les cas possibles : pour être finie, la substance devrait être limitée : 1° ou par une autre substance (*Proposition 8*), ce qui est impossible, puisque celle-ci devrait être de la même nature (*Proposition 2* et *Proposition 5*) ; 2° ou par sa propre nature (*Scolie*), ce qui est impossible, car sa nature ne peut que poser, et non nier, si peu que ce soit, son existence (*Proposition* 7).

Enfin, les deux aspects de cette démonstration générale sont étroitement unis, car, si la substance ne peut être limitée par une autre

86. *Ethique,* IV, *Prop. 2, 3, 4,* Ap., pp. 433-434.
87. Ap., p. 33, Geb., II, p. 50, l. 1 sqq.

de même nature, c'est parce qu'elle est constituée par tout ce qui est de la même nature, ce qui exclut *ab ovo* qu'il y ait hors d'elle une autre substance de même nature. De là résulte l'affirmation absolue de l'existence de cette nature totale, c'est-à-dire son infinitude. L'infinitude est donc l'aspect second de l'existence par soi d'un être total, c'est-à-dire d'un absolu, unique en son genre, lequel est substance, car, de par son absoluité, il ne peut être qu'en soi et conçu par soi.

En déduisant l'infini à partir de la substance cause de soi, Spinoza s'oppose à Descartes. D'abord, l'infini devient intelligible, étant entièrement contenu dans un concept de notre entendement et compris par lui tout autant que les propriétés contenues dans le concept du triangle ; chez Descartes, au contraire, c'était un donné incompréhensible, dont « la raison formelle contient cette incompréhensibilité même » [88] ; donné que notre entendement ne peut « embrasser », et auquel il doit purement et simplement « se soumettre » [89]. De plus, l'infini devient un concept dérivé [90], justiciable de la *causa sui*, elle-même justiciable de l'inséité, alors qu'il était chez Descartes un concept premier, se confondant avec l'incompréhensibilité de la toute-puissance par quoi Dieu s'est donné librement cette perfection totale qui fonde pour nous son existence nécessaire [91].

§ XXI. — De l'infinitude, le *Court Traité* donnait, dans la *Proposition 3* de son *Appendice* [92], une démonstration différente qui permet de mesurer le progrès accompli par l'*Ethique* : une substance, ne pouvant être produite par une autre, existe, ou bien comme attribut de Dieu, ou bien comme cause de soi hors de Dieu. Dans les deux cas, elle est nécessairement infinie et parfaite en son genre : dans le premier, elle l'est comme tous les autres attributs de Dieu, dans le second, elle l'est en tant que ce qui se cause soi-même ne peut se limiter.

Tout en reconnaissant l'essentiel (en vertu d'un *Axiome*), à savoir que toute cause de soi enveloppe l'infini, cette démonstration ne satisfait pas à l'ordre. En effet, 1° elle fait intervenir la notion de Dieu constitué d'une infinité d'attributs infinis et parfaits en leur genre, alors que cette notion n'a pas encore été définie, ni démontrée ; 2° elle invoque la *causa sui* comme impliquant l'infinitude, alors

88. Descartes, *Ves Réponses*, A. T., VII, p. 368.
89. *A Mersenne*, A. T., III, p. 293, l. 24-27 ; cf. *supra*, chap. Ier, § XIII, pp. 46-47.
90. « Infini par une *conséquence* de la nature [de la chose] ou en vertu de sa définition » (Sua natura sive vi suae definitionis *sequitur* esse infinitum), *Lettre XII, à L. Meyer*, Ap., III, p. 150, Geb., IV, p. 53, l. 2-3.
91. Cf. *supra, ibid.*, p. 46.
92. *Court Traité, Appendice, Prop. 3*, Ap., I, p. 198.

qu'on n'a pas encore démontré que la substance se cause elle-même ; 3° dans la *Proposition* suivante (*Prop. 3*), qui démontre que la substance est *causa sui*, son infinitude intervient comme un facteur de la démonstration, alors que, dans la *Proposition 2*, la *causa sui* intervenait comme facteur de l'infinitude ; 4° enfin, on suppose que si la substance est un attribut, elle n'est pas cause de soi, que si elle est cause de soi, elle est hors de Dieu, — alors qu'elle ne peut, en tant qu'attribut, être identifiée à Dieu, cause de soi, que pour autant qu'elle aussi se cause elle-même. De toute évidence, puisque la causalité de soi enveloppe l'infinitude, l'ordre impose que, comme dans l'*Ethique*, celle-là soit démontrée avant celle-ci et celle-ci uniquement prouvée par celle-là.

§ XXII. — Le *second Scolie* de la *Proposition 8* apparaît comme l'appendice final de la section consacrée aux substances constituées d'un seul attribut. Leurs trois propriétés maîtresses : unicité en son genre, existence nécessaire par soi, infinitude ont été établies par le moyen de leur incommensurabilité, posée comme la raison de leur unicité, laquelle est raison de leur existence par soi, et celle-ci raison de leur infinitude. Cependant, l'existence par soi étant leur propriété fondamentale, il doit être possible de la saisir en premier lieu, immédiatement dans la définition de la substance, et d'en tirer aussitôt, directement, l'unicité et (*premier Scolie*) l'infinité. C'était, on l'a vu, l'ordre suivi dans la *Lettre à Louis Meyer*.

L'un de ces deux ordres est-il préférable à l'autre ? En réalité, ils correspondent à deux situations différentes. Le premier, éclairant les *Définitions* les plus simples (*3* et *5*) par les *Axiomes* les plus universels (*4* et *5*), s'impose pour convaincre par degré les ignorants auxquels leurs préjugés interdisent de donner d'emblée à ces *Définitions* leur sens authentique. Une fois ce but atteint, et acquise l'intuition de la vraie nature de la substance, l'autre ordre s'impose, car, procédant de la première cause (la *causa sui*), il est seul véritablement génétique. Cet ordre est impraticable pour les ignorants, car, posant les substances — dont ils reconnaissent en un sens l'inséité — comme multiples, causées par d'autres et finies, leur conférant ainsi des dénominations qui ne reviennent qu'aux modes, ils méconnaissent les premières causes (les substances constituées d'un seul attribut) et les confondent avec leurs effets (leurs modes) : « Ils ne distinguent pas entre les modifications des substances et les substances elles-mêmes et ne savent pas comment les choses sont produites ». Aussi prétendent-ils assujettir les substances aux causes extérieures dont sont justiciables « les choses de la nature » (c'est-à-dire de la *Nature Naturée*). D'où une confusion totale qui laisse libre cours aux dérèglements de l'imagination : arbres parlants, hommes nés de pierres, nature divine assimilée à la nature humaine, attribution à Dieu des

affections (*affectus*) propres à l'homme. En même temps, fermés à la notion de *causa sui*, ils sont incapables de concevoir la Démonstration de la *Proposition 7* [93].

Mais si, débarrassés de leurs préjugés, ils étaient attentifs à la nature de la substance et la concevaient par leur entendement pur, ils ne pourraient douter de la vérité de cette *Proposition* : « Elle serait pour eux tous un axiome et on la rangerait au nombre des notions communes ». En conséquence, il est possible, par la simple inspection des idées de substance et de mode, d'apercevoir immédiatement que la substance existe nécessairement, qu'elle est infinie et unique en son genre.

Le *Scolie 1* a déjà déduit directement l'infinitude à partir de l'existence par soi. Le *Scolie 2* achève la tâche en tirant directement de la notion de substance son existence nécessaire et son unicité.

§ XXIII. — a. *Existence nécessaire.*

Il suffit que j'aie l'idée vraie de la substance pour que, par là même, je sache qu'elle existe. En effet, le mode étant par un autre (par la substance), je puis en avoir une idée vraie sans qu'il existe, car il suffit que j'aie l'idée de cet autre en lequel son essence est comprise [94]. Je ne sais donc pas qu'il existe du fait même que je le conçois. Au contraire, la substance étant en elle-même et conçue par soi, je ne puis en avoir une idée vraie sans être certain qu'elle existe, puisque son essence ne peut être comprise dans rien d'autre qu'en elle seule. Ainsi, du moment que je la conçois, je sais qu'elle existe.

Il est donc contradictoire d'affirmer qu'on a de la substance une idée vraie tout en doutant de son existence, car, la vérité de la

93. *Scolie 2* de la *Proposition 8,* Ap., pp. 32-33. En exposant toutes les conséquences heureuses qui résultent pour l'homme des vérités démontrées de la *Proposition 1* à la *Proposition 8,* le second *Scolie* indique bien qu'il s'agit là d'une conclusion marquant la fin d'une section. Cependant, comme ce *Scolie* donne une preuve directe de l'*existence par soi,* établie par une autre voie dans la *Proposition 7,* Freudenthal (cf. *Spinoza Studien,* dans : *Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik,* Bd. 108, p. 251), suivi par Baensch, Appuhn, et les éditeurs de la Pléiade, estime qu'il devrait suivre immédiatement la *Proposition 7,* et qu'il a été introduit à tort par les éditeurs à la suite de la *Proposition 8.* — Mais, comme le remarque Gebhardt (II, *Textgestaltung,* p. 346), toutes les versions de l'*Ethique,* y compris les *Nagelate Schriften,* montrent que dès le début il a été placé à la suite de cette *Proposition,* donc par Spinoza lui-même. Il constitue en effet la conclusion de la section sur les substances à un seul attribut, et la suite des pensées serait interrompue s'il intervenait avant la *Proposition 8.*

94. Cf. *Ethique,* II, *Prop. 8* : « Les idées des choses singulières, ou modes, n'existant pas doivent être comprises dans l'idée infinie de Dieu de la même façon que les essences formelles des choses singulières, ou modes, sont contenues dans les attributs de Dieu », Ap., p. 134.

substance étant son existence nécessaire, on accorderait qu'une idée vraie peut être fausse. Il n'est pas moins absurde d'admettre qu'elle puisse être créée, car ce serait poser qu'après avoir été sans existence, de sorte qu'à ce moment-là son idée eût été fausse, elle a commencé d'exister, de sorte que, de fausse, son idée serait alors devenue vraie. Or, toute vérité, étant, de par sa nécessité, immuable, est éternelle et ne peut devenir vraie après avoir été fausse [95]. Il est absurde, on l'a vu, de concevoir que « l'essence du cercle ou du triangle, en tant qu'elle est une vérité éternelle, a duré un temps plus long maintenant qu'au temps d'Adam » [96]. Il suffit donc de reconnaître que l'existence d'une substance est, comme son essence, une vérité éternelle, pour que son existence échappe au doute et que soit exclue sa création possible.

On a ici une preuve de simple vue qui, au premier abord, évoque celle de Malebranche, lequel raisonne ainsi : du moment que je connais l'infini, il existe. En effet, je ne puis le connaître par autre chose que lui, c'est-à-dire par du fini, de sorte que, si je le connais, ce n'est pas par une idée — laquelle est finie —, mais directement en lui-même. Donc, du moment que je le pense, il existe [97].

Sous cette forme, il est vrai, cette preuve, se fondant sur ce principe que *l'infini ne peut se connaître par le fini*, paraît éloignée de la preuve spinoziste arguant que, si l'existence du mode est douteuse, contrairement à celle de la substance, c'est que *le fini* (*le mode*) *peut se connaître par l'infini* (*la substance*). Mais Malebranche lui donne un tour plus approchant lorsque, au lieu de conclure que l'infini, ne pouvant se connaître par le fini, se connaît nécessairement par soi, il argue que le fini, ne se pouvant connaître que par le différent de lui, c'est-à-dire par l'infini, n'existe pas nécessairement du fait que je le connais, tandis que l'infini, ne se pouvant connaître que par le même que lui, c'est-à-dire par soi, existe nécessairement du moment que j'y pense [98].

En réalité, même sous cette dernière forme, la preuve malebranchiste diffère profondément de la preuve spinoziste, bien qu'elles aient en commun d'être de simple vue et de se fonder toutes les deux sur ce principe général que ce qui peut se connaître seulement par soi existe nécessairement du moment que je le connais.

Celle de Malebranche est d'inspiration idéaliste. Elle part du doute

95. Cf. *supra,* chap. Ier, §§ XXXI-XXXIV.

96. *Cogit. Met.*, II, chap. Ier, § 2, Ap., I, p. 457 ; — cf. *supra,* chap. Ier, § XXXII, p. 80, note 258.

97. Malebranche, *Recherche de la Vérité,* IV, chap. XI, § 3, *Œuvres,* t. II, p. 96. *Recueil des Rép.. à Arnauld,* 1712, t. I, p. 279.

98. *Recherche de la Vérité,* III, 2e part., chap. VII, § 2, I, pp. 449-450. — Sur cette preuve et ses différentes versions, cf. Gueroult, *Malebranche,* t. I, chap. XII, §§ 4-25, pp. 255-284.

qui frappe *a priori* l'existence des choses que nous représentent les idées. D'où il résulte que cette existence est certaine lorsque la chose, inconnaissable par une idée, est cependant connue en fait, cette connaissance n'étant pas alors possible autrement que par l'immédiate présence de la chose en nous. L'argumentation se développe donc uniquement sur le plan gnoséologique, et, se fondant sur l'inadéquation de l'idée à l'infini, oppose la connaissance par idée, qui est distincte de son idéat, à la connaissance sans idée, c'est-à-dire par intuition, où cette distinction disparaît.

Au contraire, la preuve spinoziste est d'inspiration réaliste et repose sur ces deux postulats : 1° il est absurde de douter, voire de feindre de douter, que nos idées vraies puissent connaître telles qu'elles sont en soi les choses (finies ou infinies) qui sont leurs objets ; 2° l'essence de toute chose a nécessairement son support dans une existence. Aussi son argumentation se développe-t-elle sur le plan de l'ontologie : dans tous les cas, la connaissance est une idée distincte de son idéat ; cet idéat comporte une essence ; de plus, l'essence a toujours pour support une chose existante [99] ; enfin, dans le cas du mode, ce support existant est une autre chose, tandis que, dans celui de la substance, c'est la chose même. Je puis donc concevoir l'essence d'un mode sans qu'il existe, alors que je ne puis concevoir l'essence de la substance sans qu'elle existe. Cette preuve est fondée, non sur la critique de l'idée, sur son inaptitude à connaître un idéat infini, mais sur la nature des idéats (mode et substance) authentiquement révélés par les idées.

Ce fondement réaliste apparaît nettement si l'on se réfère à la preuve exposée dans la *Proposition 4* de l'*Appendice* du *Court Traité* (Partie 1), preuve que l'*Ethique* transpose ici en l'adaptant à une optique nouvelle. A cette époque, l'essence d'une chose singulière se réduisait à une possibilité indifférenciée au sein de l'attribut et n'acquérait un être distinct qu'avec l'existence singulière de la chose ; corrélativement, l'idée de cette essence comme idée d'une entité singulière naissait et s'évanouissait avec l'idée de cette existence [100]. En conséquence, la démonstration, laissant entièrement de côté l'idée de l'essence du mode singulier, reposait sur la seule considération des idéats et n'avait pas encore revêtu l'aspect d'une preuve de simple vue. Après avoir rappelé que « l'essence vraie de l'objet est quelque

99. *Court Traité, Appendice,* I, *Prop. 4,* dém., Ap., I, p. 199.

100. « Si quelques-uns de ces modes revêtent leur existence particulière et se distinguent ainsi en quelque manière de leurs attributs (parce que l'existence particulière qu'ils ont dans l'attribut est alors le sujet de leur essence), alors une distinction se produit entre les essences des modes, et, par suite, aussi entre leurs essences objectives qui sont nécessairement contenues dans l'Idée », *Court Traité, Appendice,* II, éd. Ap., § 11, p. 204 ; XXXIII, §§ 4-7. — Voir *infra,* t. II, chap. IV, § XXIX.

chose qui diffère réellement de l'idée de cet objet », elle distinguait deux cas : ou bien ce quelque chose existe réellement ; ou bien il est contenu dans un autre dont il pourra se distinguer modalement, quand il viendra à exister réellement. De toute évidence, ce dernier cas n'est pas celui de la substance, car, s'il l'était, la substance, ne se distinguant pas réellement du sujet en quoi elle serait contenue, devrait être produite par lui, et n'être, de ce fait, ni infinie, ni parfaite en son genre. Il est donc évident que son essence ne peut être contenue dans une autre chose existante et qu'elle existe par soi [101].

Cette démonstration, plus compliquée, n'a pas l'immédiateté propre à celle du présent *Scolie.* La façon dont Spinoza conçoit encore les idées des essences singulières la prive de ce tour vif et original qu'elle acquiert ici et qui fait d'elle une preuve de simple vue. En revanche, elle permet mieux d'apercevoir le fondement réaliste de la doctrine.

L'opposition est flagrante avec Malebranche, qui récuse les deux postulats admis plus haut. Loin d'admettre comme postulat initial que toute essence ait nécessairement toujours un support dans une existence, il met *a priori* cette existence en doute. Et s'il prouve que Dieu existe, ce n'est pas par l'idée qu'on en a comme d'une chose qui est en soi et conçue par soi, mais c'est en vertu de cette constatation qu'on le connaît en fait, bien qu'il soit pourtant inconnaissable par une idée.

Aussi Spinoza et Malebranche entendent-ils chacun à sa façon la connaissance par soi. Pour Malebranche, c'est la saisie directe de la chose, sans idée ; pour Spinoza, c'est le fait d'avoir d'une chose une idée que ne conditionne pas une autre idée. *Intuition* a donc pour chacun d'eux un sens très différent. Pour Malebranche, c'est le contact direct avec la chose par la suppression de l'idée. Pour Spinoza, ce n'est encore et toujours qu'une connaissance par idée, mais par une idée adéquate ou vraie qui, comprenant en elle toutes les raisons de son objet, ne dépend d'aucune raison extérieure à elle-même. Totale et inconditionnée, elle est de ce fait *intuitive*, c'est-à-dire *immédiate* ; *immédiate* signifiant alors connaissance, non point sans idée, mais par une idée conçue sans l'intermédiaire d'autres idées. Comprenant en elle l'absoluité de la chose, une telle connaissance est de ce fait « absolue ». Loin que par elle le sujet représentant s'absorbe dans l'objet, il l'intériorise au contraire, en le récupérant en lui jusque dans ses dernières raisons, saisissant l'intelligibilité totale de celui-ci au plus profond de son âme, par une idée adéquate ou infinie, identique en lui et en Dieu. De plus, par cette intériorisation, la réalité de Dieu, comme Chose hors de l'âme, n'est en rien compromise, mais affirmée au maximum en tant qu'il est alors immédiatement aperçu

101. *Court Traité, Appendice,* I, *Prop. 4,* dém., Ap., I, p. 199, Geb., I, p. 116, l. 16-26.

comme la substance cause de soi, dont moi-même et toutes les choses ne sont que des modes ou des effets.

Ainsi, la preuve de simple vue spinoziste n'a rien à voir avec celle de Malebranche.

On peut aussi mesurer par là à quel point il est étranger à Spinoza de concevoir l'intuition comme l'engloutissement de l'âme singulière dans l'immensité de Dieu. L'intuition apparaît ici, au contraire, comme le maximum de concentration de l'individu découvrant à l'intérieur de son propre entendement l'infinité des raisons de la chose, c'est-à-dire Dieu même. Et l'on conçoit, dans ces conditions, qu'elle ait pu être considérée par son protagoniste comme accomplissant de façon éminente, en chacun de nous, la force, la vertu et la béatitude.

§ XXIV. — *Unicité de la substance d'une certaine nature.*

La démonstration de l'unicité par l'existence par soi comprend dix articulations :

1° La définition vraie d'une chose n'exprime que sa nature.

2° Elle n'exprime donc aucun nombre déterminé d'individus de cette nature.

3° Il y a une cause par quoi toute chose existe.

4° Cette cause est ou dans la nature de la chose ou hors d'elle.

5° Si un nombre déterminé d'individus [102] existe, il doit y avoir une cause par quoi ce nombre d'individus existe [103]. Par exemple, s'il y a vingt hommes, il y a une cause qui les fait exister au nombre de vingt.

6° Cette cause ne peut être, si nous prenons l'exemple de l'homme, dans la définition de l'homme, car en vertu de l'observation numéro 1, cette définition n'exprime que la nature de l'homme et non un nombre déterminé d'hommes existants.

7° Cette cause doit donc être extérieure à leur nature, c'est-à-dire ne pas être contenue dans leur définition [104].

8° En conséquence, toutes les choses qui existent en plusieurs exemplaires sont produites par des causes extérieures et non par soi. D'où l'on peut conclure, par conversion simple, que tout ce qui

102. *Individus* dans le sens, ici, de choses singulières, ou d'exemplaires, ou d'échantillons.

103. « Je suppose pour plus de clarté qu'ils existent tous en même temps et n'ont pas été précédés par d'autres », précise Spinoza ; par là on s'explique qu'il ne parle que d'*une cause* par quoi ces individus existent, alors que dans la *Lettre XXXIV, à Hudde,* où le même exemple est développé, il parle de « une ou plusieurs causes », cf. Ap., III, p. 246.

104. L'origine de cette argumentation est chez Aristote : le général ne rend compte que du général, et, pour expliquer l'individuel, il faut des causes individuelles : c'est parce qu'ils ont des causes propres que les individus diffèrent entre eux, cf. Aristote, *Méta.* Λ, 5, 1071 b, 20-24.

existe par soi, c'est-à-dire toute substance, ne peut exister en plusieurs exemplaires.

En effet :

9° De par sa définition vraie, il appartient à la nature de la substance de se causer nécessairement par soi.

10° Cette définition, excluant *a priori* de la nature de la substantialité tout ce qui peut exister en plusieurs exemplaires (en tant que ceux-ci ne sauraient se causer eux-mêmes, mais doivent être causés du dehors), exclut que puissent exister plusieurs exemplaires d'une substance de même nature. Donc, une telle substance est unique. En conséquence, toutes les choses existant en une multitude d'exemplaires : les corps ou parties de l'étendue, les âmes, les hommes, etc., sont contrairement aux assertions des Scolastiques et de Descartes, des modes et non des substances.

L'exemple pris de la nature de l'homme annonce la *Proposition 10* du Livre II, selon laquelle « *l'être de la substance n'appartient pas à l'essence de l'homme, autrement dit, ce n'est pas une substance qui constitue la forme de l'homme* ». D'où l'on voit que, par *nature de l'homme*, Spinoza entend ici, non le genre ou l'idée générale de l'homme, qui n'est qu'un fantôme imaginatif, mais une essence réelle : la *forme* de l'homme.

Reposant uniquement sur le concept de *causa sui*, cette démonstration est applicable *ipso facto* à tout ce qui en dehors des substances à un seul attribut est cause de soi, et par conséquent à Dieu. Elle est effectivement appliquée à Dieu dans une *Lettre à Hudde* [105].

§ XXV. — Les *Scolies 1* et *2* de la *Proposition 8* achèvent la déduction des substances à un seul attribut. Se situant sur un plan supérieur et fondant directement dans la nature de la substance (c'est-à-dire dans son inséité et dans sa perséité) son existence par soi, ainsi que l'infinitude et l'unicité qui en découlent, ils permettent de saisir intuitivement, dans l'unicité de leur principe génétique, ses propres fondamentaux, qui, ainsi qu'on l'a déjà entrevu [106], apparaissent comme les aspects différents d'une seule et même propriété.

La fin du *Scolie 2* réunit expressément en une seule et même preuve de simple vue les démonstrations de l'existence par soi et de l'unicité : « Puisque (*comme on l'a déjà montré dans ce* Scolie) il appartient à la *nature d'une substance* d'exister, ... son existence doit se conclure de sa seule définition. Mais de sa définition ne peut suivre l'existence de plusieurs substances, il s'ensuit donc nécessairement

105. Cf. *Lettre XXXIV, à Hudde,* 7 janvier 1665, Ap., III, pp. 245-246, Geb., IV, pp. 179-180.

106. Cf. *supra,* chap. Ier, § XIII, pp. 46-47, et note 106 ; § XXVIII, pp. 74-75 ; chap. III, § XVII, *sub fin.*, p. 127.

qu'il n'existe qu'une seule substance de même nature »[107]. En effet, puisqu'il appartient à la nature d'une substance d'exister par soi, il serait contradictoire qu'elle enveloppât l'existence de plusieurs substances, car celles-ci, de ce fait, ne pourraient exister par soi. De plus, ce *Scolie*, démontrant l'existence par soi de la substance et son unicité subséquente non plus, comme dans les *Propositions* 7 et 8, en recourant à des Propositions (les *Propositions* 5 et 6) fondées sur le concept de substance à un attribut, mais directement par la simple vue de la *nature de toute substance*, affranchit « la vérité de la *Proposition* 7 »[108] (*il appartient à la nature de toute substance d'exister*) et la vérité de la *Proposition* 8 (*il appartient à la nature de toute substance d'être infinie*) des restrictions où les enfermait jusque là leur contexte démonstratif. Leur assurant une valeur universelle, il permet de conférer légitimement désormais à *toute substance indifféremment, qu'elle soit à un ou à plus d'un attribut*, les propriétés qui, comme la *causa sui* et celles qui en découlent : éternité, infinité, indivisibilité, etc., n'avaient été valablement déduites que pour les substances à un attribut. C'est pourquoi, bien que, dans la suite, Spinoza se réfère uniquement à la *Proposition* 7, et non à ce *Scolie*, il entendra toujours par cette référence la « vérité de la *Proposition* 7 » telle que celui-ci la met en lumière. Et, comme c'est de la substance à plus d'un attribut qu'il va désormais être question, on voit que ce *Scolie* constitue un intermédiaire indispensable entre la déduction de la substance constituée d'un attribut et celle de la substance constituée d'une infinité d'attributs, c'est-à-dire Dieu.

107. *Prop. 8, Scol. 2,* Ap., p. 36, Geb., II, p. 51, l. 14-20.
108. « Veritas Propositionis septimae », Ap., p. 33, Geb., II, p. 50, l. 2.

CHAPITRE IV

LA SUBSTANCE CONSTITUÉE D'UNE INFINITÉ D'ATTRIBUTS (DIEU)

(*Propositions 9, 10* et *Scolie*)

§ I. — Le résultat des huit *Propositions* précédentes, c'est d'aboutir apparemment à une pluralité indéfinie de substances constituées chacune d'un seul attribut, incommensurables, uniques en leur genre, réellement distinctes, existant par elles-mêmes, causes de soi, infinies. Si l'on s'en tenait là, on se trouverait en présence d'une multitude de dieux indépendants les uns des autres [1].

Mais une telle conclusion ne s'imposerait que si notre entendement ne renfermait pas l'idée vraie de Dieu, qui nous contraint de les concevoir, non comme des substances, mais comme des attributs de son être. C'est en conséquence *dans cette idée seule* que nous pourrons découvrir qu'elles sont en Dieu, comment elles le sont, enfin que Dieu est unique et que rien d'autre que lui n'est substance.

Cependant, nous ne parviendrions pas non plus à connaître la vraie nature de Dieu si nous ne connaissions pas d'abord les attributs en eux-mêmes comme des substances, car nous ne pourrions pas apercevoir qu'eux seuls peuvent la constituer. Ainsi, observe Spinoza, « vous verrez facilement où je tends pourvu que vous ayez égard *en même temps* (*simul*) à la définition de Dieu » [2]. De même, il est impossible de connaître la vraie nature du triangle si l'on n'a pas d'abord considéré à part les angles dont il est fait et démontré leurs propriétés ; bien que nous n'eussions pu non plus rien dire de la nature du triangle, ni des propriétés que sa nature impose aux angles qui le constituent, si l'idée vraie de son essence ne nous avait pas été *en même temps* donnée, d'autre part, indépendamment d'eux.

1. Objection de Oldenburg, *Lettre III*, Geb., IV, p. 11, l. 24-26, Ap., III, p. 117 ; et de Hudde (comme il apparaît de la réponse de Spinoza), *Lettres XXXIV* et *XXXV*, *ibid.*, pp. 246 et 249. Cf. aussi *Cogit. Met.*, II, chap. V, Ap., I, pp. 468-469, *Principia phil. cart.*, I, *Prop. 11*, Ap., I, pp. 341-342.
2. *Lettre II, à Oldenburg*, septembre 1661, Geb., IV, p. 8, l. 11-12, Ap., III, p. 113 ; *Lettre III*, Geb., IV, p. 11, l. 24-26, Ap., III, p. 117.

***

§ II. — Les *Propositions 9* et *10* constituent la transition entre, d'une part, le groupe des *Propositions 1* à *8*, et, d'autre part, le *Scolie* de la *Proposition 10* et la *Proposition 11* qui semblent s'y opposer. Elles fournissent l'intermédiaire qui permet de passer du concept des substances comportant un seul attribut au concept de la substance qui en comporte une infinité.

L'ensemble de ces trois *Propositions* poursuit, en outre, deux buts distincts, mais étroitement liés : *a*) démontrer la validité de la *Définition 6*, énoncée sans preuve au début du Livre comme *nota per se*, c'est-à-dire construire selon sa nécessité propre la notion d'une substance constituée d'une infinité d'attributs dont chacun exprime une certaine essence éternelle et infinie : c'est l'objet des *Propositions 9* et *10* ; *b*) démontrer la propriété fondamentale de ce nouvel être, à savoir son existence nécessaire : c'est l'objet de la *Proposition 11*. Ainsi, conformément à la règle cartésienne qui va de la connaissance à l'être, du *quid* au *quod*, on démontrera *ce que Dieu est* avant de démontrer *qu'il est*[3].

Cependant, en même temps qu'une transition, les *Propositions 9* et *10* introduisent une solution de continuité. Dans les *Propositions 1* à *8*, il s'agissait de substances distinctes, définies chacune par un seul attribut. A partir de la *Proposition 9*, il n'est soudainement plus question que des attributs infinis d'une substance dans laquelle, grâce aux *Définitions 3* et *4*, se résorbent les substances à un seul attribut. En accord avec cette rupture, la construction de la notion de Dieu au moyen de ces éléments (les attributs substantiels) n'emprunte rien à ce que les *Propositions 1* à *8* ont démontré des substances à un seul attribut. En revanche, à partir de la *Proposition 11*, les propriétés de la substance infiniment infinie, à commencer par l'existence nécessaire, semblent démontrées en vertu des propriétés de la substance à un seul attribut.

Ces caractéristiques ne doivent pas surprendre, car elles sont celles du procédé euclidien. Soit, par exemple, la notion du triangle ; il est évident que ce que cette notion contient de nouveau par rapport aux notions antérieurement considérées (ligne droite, angle, etc.) ne peut sortir de celles-ci, car le triangle ne les comprend que pour autant qu'il a été préalablement donné à notre esprit, avec ce qu'il renferme d'irréductible à elles, comme une règle qui prescrit de disposer les lignes et les angles de telle façon que lui-même en résulte. Ainsi, il y a une solution de continuité entre ces divers êtres mathé-

3. Descartes, *Ires Réponses*, A. T., VII, pp. 107-108, *VIIes Réponses*, *ibid.*, p. 519, l. 26, p. 520, l. 1-5.

matiques. En revanche, il est possible, une fois qu'ils sont donnés, de les apercevoir comme se commandant les uns les autres et de démontrer les propriétés de la notion complexe au moyen des propriétés déjà connues des éléments constituants. Le triangle une fois construit, la démonstration de ses propriétés spécifiques sera possible par les propriétés antérieurement démontrées des angles considérés à part. Semblablement, la *Proposition 11* et les suivantes utilisent des propriétés démontrées de la substance à un seul attribut pour démontrer celles de la substance constituée d'une infinité d'attributs : ainsi l'existence par soi, l'unicité, l'infinitude, etc.

Mais une différence notable apparaît du fait que, en même temps, la notion complexe (Dieu) *semble* abolir certaines propriétés fondamentales des éléments simples qui la constituent, à savoir leur substantialité et leur indépendance. Si elle autorise la *Proposition 5*, selon laquelle il ne peut y avoir plusieurs substances de même attribut, elle *semble*, en concevant plus d'un attribut par substance, démentir la *Proposition 2*, selon laquelle des substances constituées d'attributs différents ne peuvent avoir rien de commun. Or, dans la géométrie euclidienne, la démonstration des propriétés du triangle au moyen des propriétés des angles ne détruit aucune des propriétés démontrées d'eux lorsqu'on les considérait séparément, en eux-mêmes, avant de considérer le triangle. D'où la question maintes fois adressée à Spinoza par ses correspondants : comment admettre que la nature de la substance soit ainsi constituée qu'elle puisse avoir plusieurs attributs, « ... car, si je dis que chaque substance a seulement un attribut et que j'aie l'idée de deux attributs, je pourrai conclure valablement que, puisqu'il y a deux attributs différents, il y a aussi deux substances différentes »[4] ? La construction de l'essence de Dieu devra répondre à cette question.

***

§ III. — La *Proposition 9* : « *D'autant plus de réalité ou d'être possède chaque chose, d'autant plus d'attributs lui appartiennent* », est le *Lemme*[5] qui permet de conclure, dans le *Scolie* de la *Proposition 10*, que l' « être absolument infini doit être défini nécessairement un être constitué par une infinité d'attributs dont chacun exprime une certaine essence éternelle et infinie ».

On peut être surpris de ce que le *Lemme* qui fonde cette conclusion fondamentale soit démontré par la *Définition 4* (Définition de l'attribut), car on ne voit pas, à première vue, comment, du fait que l'attribut est ce que l'entendement perçoit d'une substance comme

4. *Lettre VIII, de Simon de Vries,* Ap., III, p. 140, Geb., IV, p. 41, l. 10-14 ; cf. *Lettre III, de Oldenburg*, Ap., III, p. 117, Geb., IV, p. 11. l. 24-26.
5. Le *Lemme* est la prémisse d'un syllogisme, cf. Aristote, *Top.,* I, 1, 6.

constituant son essence, il découle qu'à proportion de la réalité ou de l'être que possède chaque chose un plus grand nombre d'attributs lui appartienne. On s'étonnera aussi de ce que cette *Proposition* ait été présentée (dans une *Lettre à de Vries* [6]) comme un *Axiome*, et qu'elle soit reprise dans le *Scolie* de la *Proposition 10* comme étant « *nil in natura clarius* ».

Ces étrangetés s'atténuent sitôt qu'on aperçoit qu'il y a là, au fond, deux prémisses fondues en une, dont la première (« plus une chose a d'être, plus elle a de propriétés, c'est-à-dire de réalités ou de perfections » ; et sa réciproque : plus une chose a de propriétés, plus elle a d'être, et par conséquent de puissance d'exister) est un *Axiome* qui peut à la rigueur se passer de démonstration ; et dont la seconde — qui identifie ces perfections, propriétés ou réalités, avec les attributs antérieurement établis comme des substances uniques en leur genre — est une *Proposition stricto sensu*, démontrée au moyen de la *Définition 4*.

*
**

§ IV. — De ces deux prémisses, la première, tenue pour un axiome, reste implicite. Or, elle est au moins aussi importante que l'autre, car elle est la majeure du raisonnement. De plus, malgré son évidence immédiate, ne pourrait-elle pas se démontrer ? Le *Court Traité* ne l'établissait-il pas par un *Axiome* plus fondamental : « Le Néant n'a pas de propriétés » ? En effet, puisque le Néant ne peut avoir d'attributs, le Tout doit avoir tous les attributs ; et de même que le *Néant* n'a pas d'attributs parce qu'il n'est rien, le *Quelque chose* a des attributs parce qu'il est quelque chose. Donc, plus il est quelque chose, plus il doit avoir d'attributs, et conséquemment Dieu, etc. [7]. Cependant, il n'y a pas trace dans l'*Ethique* ni de cet axiome, ni du raisonnement qu'il fonde.

S'il est abandonné, c'est que, dans la perspective réaliste de l'*Ethique*, on ne peut parler que de l'être et des degrés de l'être, l'idée du néant n'étant pas une idée, mais un *modus cogitandi* sans objet hors de nous, « une chimère ». Observera-t-on que les autres axiomes n'ont point non plus de réalité hors de notre esprit et qu'ils n'en sont pas moins habilités comme principes de nos raisonnements ? Mais aucun axiome n'est une chimère. Si chacun d'eux énonce des relations qui n'ont d'existence séparée que dans notre esprit, ces relations n'en sont pas moins réelles hors de nous, entre les êtres : substances ou affections. Le néant ne peut donc intervenir, si peu que ce soit, pour

6. *Lettre IX, à S. de Vries,* février 1663, Ap., III, p. 143, Geb., IV, p. 45 ; *A Hudde, Lettres XXXIV* et *XXXIV,* 7 janvier 1666, 10 mai 1666, Ap., III, pp. 245-249, Geb., IV, pp. 179-183.

7. *Court Traité,* I, chap. II, § 1, note 1, Ap., I, p. 49.

fonder le principe régulateur de la constitution de l'Etre en nous : c'est l'Etre seul qui peut le fonder en nous fournissant cette idée du *maximum* grâce auquel peuvent se mesurer les différents degrés d'être et se concevoir les requisits de l'Etre lui-même. C'est donc dans l'idée vraie donnée que doit être recherché le fondement immédiat du principe : plus une chose a d'être, plus elle a de propriétés.

Ce principe a pour Spinoza une portée universelle. Il l'applique indifféremment aux attributs de Dieu et aux modes de chaque attribut. Ainsi, « plus... un être pensant peut penser de choses, plus nous concevons qu'il contient de réalité ou perfection ; donc un être qui peut penser une infinité de choses en une infinité de modes est nécessairement infini par la vertu du penser » [8], et la Pensée est un attribut de Dieu. Il est, de plus, utilisé à des fins diverses, servant : 1° à prouver que Dieu doit posséder une infinité d'attributs [9] ; 2° qu'il existe nécessairement — car plus un être a de perfection, plus il a de puissance d'exister [10] ; 3° qu'il produit une infinité de modes [11] ; 4° à déterminer ce qu'est le nécessaire, l'impossible et le possible : si l'on diminue jusqu'à zéro les degrés de perfection d'une chose, on réduit à néant la possibilité de son existence : elle devient impossible ; si on les augmente jusqu'à l'infini, sa possibilité est au *maximum* : elle devient nécessaire. La chose en elle-même simplement possible est donc comme le moyen terme entre le néant absolu et l'être absolu [12].

§ V. — Ainsi que l'ont noté maints auteurs [13], ce raisonnement par accroissement progressif des propriétés a déjà été mis en œuvre par Descartes, qui, lui aussi, en fait un usage varié. Tantôt il l'applique à la connaissance : d'autant plus d'attributs je connais d'une substance, d'autant mieux je la connais [14] ; tantôt il l'applique à l'être : du mode à la substance finie, de celle-ci à la substance infinie, il y a

8. *Ethique,* II, *Scolie de la Prop. 1,* Ap., p. 123, Geb., II, p. 86.
9. *Court Traité,* I, chap. II, § 17, Ap., I, p. 53 ; *Lettre IX, à de Vries,* Ap., III, p. 143, Geb., IV, p. 45, l. 1-4.
10. *Ethique,* I, *Prop. 11, Scolie,* Ap., p. 43, Geb., II, p. 54.
11. I, *Prop. 16,* dém., Ap., p. 59, Geb., II, p. 60.
12. *Principia phil. cart.,* I, *Lemme 1,* post. *Prop. 7,* dém., Ap., I, p. 335, Geb., II, p. 164.
13. Sigwart, *Spinoza's neuentdeckter Tractat* (1866), p. 9 ; Lewis Robinson, *Untersuchungen über Spinozas Metaphysik,* Archiv f. Gesch. d. Phil., 1906, p. 308 ; V. Delbos, *Le Spinozisme* (1915), p. 38 ; Lachièze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza* (1932), pp. 70 sqq., 80 sqq., 107 sqq.
14. *Rép. aux IVes Obj.,* A.T., IX, pp. 171-172 ; *aux Ves,* A.T., VII, pp. 359-360, et p. 384 ; *IVe Méd.,* VII, pp. 52-53 ; *Principes,* I, art. 11 ; — cf. Gueroult, *Descartes,* t. I, pp. 232-233.

divers degrés de perfection [15] ; le néant n'a pas de propriétés [16] ; l'idée de l'être souverainement parfait, d'une part, me permet d'attribuer à Dieu, par un accroissement infini, toutes les perfections que je trouve en moi [17], d'autre part, m'oblige de lui reconnaître « toutes les perfections que je connais et peut-être une infinité d'autres que je ne connais pas » [18].

Mais, a-t-on observé [19], ces formules analogues masquent des différences profondes. Pour Spinoza, placé au point de vue de l'être, il s'agit d'une règle imposée par l'idée de Dieu comme un principe constitutif rendant possible la construction de son être même. Pour Descartes, placé au point de vue gnoséologique, il s'agit d'une maxime imposée par l'idée de perfection comme principe régulateur de notre connaissance ; elle laisse Dieu incompréhensible, et ne permet de ne lui attribuer que problématiquement — par un « peut-être » — une infinité de perfections inconnues, car il se pourrait qu'il n'en eût que « plusieurs » [20].

Il est incontestable que l'emploi de cette progression est, pour Descartes, un principe régulateur de caractère plus subjectif que chez Spinoza, précisément parce que, pour lui, l'idée du parfait laisse subsister hors de nous un Dieu incompréhensible qu'il ne nous est pas possible de construire du dedans. Les jugements que l'entendement fini porte sur l'infini, étant conditionnés par la reconnaissance de cette incompréhensibilité, ne peuvent statuer en toute certitude sur la structure interne de cette perfection qui les passe. Cependant, il n'en demeure pas moins que, étant éclairés par la lumière naturelle, ils sont mieux que des opinions plausibles sur la nature de la chose. Que le néant soit sans propriétés, qu'il y ait plus de perfections dans la substance infinie que dans la finie, et dans celle-ci plus que dans le mode, que l'infinie perfection de Dieu porte au maximum les

15. *Secondes Réponses, Abrégé Géom., Axiome 6.*

16. *Ibid., Définition 5, sub fin ; Principes*, I, art. 11, A. T., VIII, 1, p. 8, art. 52, A. T., VIII, 1, p. 25 ; *A. Arnauld*, 29 juillet 1648, A. T., V, p. 223.

17. Descartes, *Rép. aux IIes Obj.*, VII, p. 139 ; *aux Ves Obj., ibid.*, pp. 370-371 ; *Lettre à Regius*, 24 mai 1640, III, p. 64 ; *Entretien avec Burman*, V, p. 157.

18. *IIIe Méd.*, IX, pp. 36-37 ; *Ve Méd., ibid.*, p. 53 ; *Rép. aux Ires Obj.*, VII, p. 119 ; *aux IIes Obj.*, p. 137 ; *aux Ves Obj.*, pp. 368-371 ; *Principes*, I, §§ 22-23 ; *A Mersenne*, juillet 1641, IV, p. 188 ; *Ent. avec Burman*, V, p. 158 ; *Lettre à Clerselier*, 23 août 1649, V, pp. 355-356. — Cf. aussi saint Thomas, *Sum. Theol.* I, Quaest. 4, art. 2 : « Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi ; secundum quod, aliqua perfecta sunt quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur, quod nullius rei perfectio Dei desit ».

19. Delbos, *op. cit.*, p. 38 ; Lachièze-Rey, *op. cit.*, pp. 77 sqq.

20. *Méd. III*, A. T., VII, p. 46 ; *Lettre à Clerselier*, 23 août 1649, A. T., V, p. 356 (remarque de Lachièze-Rey, *op. cit.*, p. 74) ; cf. aussi Delbos, *op. cit.*, p. 38.

perfections que nous concevons, etc., ce sont là autant de vérités indubitables qui confèrent à la règle de la progression, qu'impose d'ailleurs l'idée du parfait, une certaine juridiction sur la chose même.

D'autre part, il n'est guère douteux que l'emploi de cette règle ait été suggérée à Spinoza par Descartes. Les *Principia philosophiae cartesianae* en témoignent, car c'est en se fondant sur les *Axiomes 6* et *10* de l'*Abrégé géométrique* des *Secondes Réponses* (qui deviennent chez lui les *Axiomes 4* : « *Il y a divers degrés de réalité* », et *6* : « *Dans l'idée ou le concept de toute chose est contenue l'existence ou possible ou nécessaire* ») qu'il démontre que, la quantité d'existence étant dans toute chose proportionnelle à ses degrés de réalité, l'existence est impossible lorsque ces degrés tombent à zéro, nécessaire lorsqu'ils atteignent à l'infini, et possible quand leur quantité est finie [21].

Toutefois, il faut le redire, cette règle assume chez lui une fonction pleinement constitutive qu'elle n'avait pas chez Descartes, car elle est utilisée pour construire l'essence même de Dieu qui, de ce fait, devient entièrement intelligible.

§ VI. — C'est cet usage nouveau qui pose des problèmes :

1. Si le principe de la progression est valable pour les choses, n'est-on pas conduit à introduire entre le néant et l'être une série infinie d'intermédiaires allant du *minimum* au *maximum* (l'infinité) d'attributs ? « Il semblerait, remarque en ce sens Schuller, interprète de Tschirnhaus, qu'il y ait des êtres ayant trois, quatre attributs ou davantage » [22].

2. Comment concevoir l'achèvement de ce procès ? N'est-ce pas poursuivre la chimère du nombre plus grand que tous les nombres ? On arguera que ce procès est commandé par l'infinité de Dieu : précisément parce qu'elle est incompatible avec tout nombre déterminé, elle impose de ne pas se borner aux deux attributs que nous lui connaissons, mais de lui en reconnaître une infinité. Cependant, on n'échapperait point par là au nombre, car, en l'espèce, cette infinité ne saurait être que numérique [23]. De plus, en poursuivant jusqu'à

21. *Principia phil. cart.*, I, *Prop. 7, Lemme 1,* Dém., Ap., I, p. 335, Geb., I, p. 164.

22. *Lettre LXIII, de Schuller à Spinoza,* le 25 juillet 1667, Ap., III, p. 325, Geb., IV, p. 275, l. 15-19.

23. Cf. A. Léon, *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste,* pp. 132 sqq ; Busolt, *Grundzüge der Erkenntnistheorie u. Metaphysik Spinozas,* pp. 96 sqq ; Joachim, *A Study of Ethics of Spinoza,* Oxford, 1901, p. 41 ; Petersdorf, *Spinoza's unendliche Attribute Gottes,* Chronicon Spin., II, 1922, pp. 87-88 ; Jules Lagneau, *Quelques notes sur Spinoza,* Rev. Méta., 1895, pp. 407-409 ; Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains,* p. 66 ; Huan,

l'infini « la progression qui nous a conduits jusqu'à deux attributs », nous prolongeons « une opération de numération en général », où, « faisant abstraction de la nature des choses nombrées », « nous opérons une induction purement verbale » [24]. En effet, si, quand il s'agit d'unités homogènes, on peut conclure, par progression, de celles qui sont données à celles qui ne le sont pas, on ne le peut lorsqu'il s'agit d'êtres hétérogènes comme les attributs spinozistes, car nous ne saurions en avoir la moindre idée, puisqu'ils n'ont pas le plus petit rapport avec ceux qui nous sont donnés.

3. Par ce qui précède est introduite la plus forte des objections : Spinoza, entendant par attributs, non point, comme Descartes, des propriétés ou des perfections portées au maximum, mais des réalités substantielles, infinies par elles-mêmes et incommensurables, appliquerait à l'hétérogène, aux attributs genres d'être, une règle synthétique de constitution que Descartes n'avait appliquée qu'à l'homogène, qu'aux attributs degrés d'être. Or, s'il est légitime de l'appliquer à chaque essence particulière pour la porter à l'infini, afin d'en faire un attribut de Dieu, l'est-il en même temps de l'appliquer à « la multiplication des essences infinies dont Dieu devra être regardé comme la limite située au-delà de tout nombre » ? Précisément, selon Descartes, il est impossible d'intégrer à une même substance des substances ou des attributs principaux que nous concevons clairement et distinctement comme s'excluant radicalement l'un de l'autre [25].

§ VII. — Pour répondre à ces objections, il suffit d'indiquer ce qu'implique et ce qu'exclut le procédé que Spinoza utilise ici.

C'est un procédé de construction auquel rien ne correspond hors de notre esprit [26], mais qui permet de nous donner de la chose une conception vraie ; comme en Géométrie, par exemple, quand nous formons le concept d'une sphère en supposant qu'un demi-cercle tourne autour du diamètre, « bien que nous sachions que nulle sphère n'a jamais été engendrée de la sorte dans la Nature » [27]. Il n'y a donc pas lieu de lui chercher un correspondant dans la Nature, ni d'imaginer hors de nous une production progressive du *maximum* à partir du *minimum*. *Extra intellectum*, il n'y a qu'un être absolument réel

Le Dieu de Spinoza, pp. 216 sqq ; Lasbax, *La Hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza*, p. 133 ; Lachièze-Rey, *op. cit.*, pp. 69-72, 101-102.

24. Lachièze-Rey, *op. cit.*, p. 70.

25. Lachièze-Rey, *op. cit.*, pp. 107-108 ; cf. Descartes, *Notae in Programma quoddam*, VIII, 2, pp. 349-350.

26. Sur les procédés fictifs de construction en géométrie et en métaphysique, cf. Descartes, *V*es *Réponses.*, p. 349, *Regulae*, Regula 12, X, p. 417, l. 16-27.

27. *De int. emend.*, Ap., I, § 41, p. 258, Geb., II, p. 27, l. 15-20.

qui commande à notre intelligence d'adégaler la représentation qu'elle a de lui à la réalité infiniment infinie qui le constitue. D'où le réquisit du maximum qui se formule en nous par une relation nécessaire entre la quantité d'être et la quantité d'attributs. C'est bien le sens de la brève réponse de Spinoza à Schuller : « L'axiome invoqué dans le *Scolie de la Proposition 10*, partie I [c'est en fait **la** ***Proposition 9***] — ainsi que je l'ai indiqué à la fin de ce *Scolie* —, a son origine dans l'idée que nous avons d'un Etre absolument infini, et non dans celles d'êtres ayant trois ou quatre attributs ou davantage »[28].

Par là est exclu tout raisonnement partant des deux attributs connus pour poursuivre à l'infini une numération, numération qui n'aboutirait jamais, du fait que l'infini ne peut sortir d'une addition continuée[29]. Bien au contraire, l'idée de Dieu constitué de l'infinité de ses attributs, étant donnée *a priori* en tout entendement fini ou infini, impose d'un coup, en nous comme en Dieu, l'exigence de la totalité ou de l'infinité des attributs. La numération n'a pas à s'achever, car elle n'a jamais commencé. La relation nécessaire entre la quantité d'être et la quantité d'attributs ne fait qu'exprimer sous une forme immédiatement accessible à l'esprit la relation nécessaire entre l'*Ens realissimum* et l'ensemble ou l'infinité de ses attributs constituants.

Que le requisit du *maximum* s'exprime d'abord en nous par une relation nécessaire entre la quantité croissante d'être et la quantité croissante des attributs, c'est ce qui résulte de la situation originelle de notre esprit qui, primitivement rivé à la connaissance imaginative, conçoit avec les plus grandes difficultés la vraie nature de l'être souverainement parfait. Cette règle est donc pour notre esprit l'auxiliaire indispensable pour l'élever du fini à l'infini. Vouloir en contester la légitimité pour ce que Spinoza rejette tout intermédiaire entre l'être et le néant (« je ne peux assez m'étonner, écrit-il, de l'excessive subtilité d'esprit de ceux qui ont cherché, non sans grand dommage pour la Vérité, un intermédiaire entre l'Etre et le Néant »[30]), c'est oublier que l'intermédiaire visé dans ce passage, ce sont les hypostases des philosophes émanatistes qui conçoivent entre l'être et le néant une hiérarchie d'êtres allant en se dégradant, pour s'évanouir finalement dans le néant et le mal, alors qu'il s'agit maintenant d'une simple règle subjective pour notre connaissance. C'est ne pas voir non plus que cette règle est indispensable du fait que nous sommes nous-mêmes, en tant que limitation de l'infini, des intermédiaires entre le néant et l'être, des « *negationes ex parte* »[31], qui enveloppent

28. *Lettre LXIV, à Schuller,* Ap., III, p. 327, Geb., IV, p. 278, l. 20-28.
29. « Ou se conclure d'une multitude », cf. *Lettre LXXXI, à Tschirnhaus,* Ap., III, p. 368, Geb., IV, p. 332.
30. *Cogit. met.,* I, chap. III, Ap., I, p. 439, Geb., I, p. 240, l. 9-14.
31. *Eth.,* I, *Prop. 8, Scol. 1,* Ap., p. 31, Geb., II, p. 49, l. 19.

une négation. De ce fait, l'idée de l'infini donnée au fond de notre âme n'est pas perçue d'emblée par notre conscience réfléchie. D'où la nécessité d'un procédé médiateur nous permettant d'accueillir ce qu'exige l'être suprêmement réel, de telle sorte que nous puissions nous situer sur le plan qui est le sien et apercevoir que son absolue perfection requiert l'infinité des attributs.

En d'autres termes, Dieu a nécessairement dans son entendement l'idée de sa substance et de l'infinité des attributs qui la constituent ; donc, l'infinité des attributs concevables par un entendement infini est nécessairement constitutive de sa substance ; or, dans la mesure où nous avons une idée adéquate de Dieu, cette idée est identique à celle qu'il a de lui-même [32] ; en conséquence, notre entendement sait *a priori,* au fond de lui, que Dieu est nécessairement constitué d'une infinité d'attributs ; pour la même raison, il sait *a priori* ce que c'est qu'un attribut. Ainsi, conformément à la règle *qui impose à notre esprit l'idée vraie de la chose comme une norme ou un commandement d'avoir à l'accomplir* [33], l'idée vraie de Dieu donnée au fond de notre âme nous prescrit de concevoir que la nature de Dieu requiert l'infinité des attributs. D'où la formule : plus un être a de réalité plus *on doit* lui accorder d'attributs [34]. Le point de départ de la construction *more geometrico* n'est donc absolument pas dans les deux attributs donnés en fait à notre connaissance (de ceux-ci, il n'a encore été question nulle part), mais dans notre entendement pur qui fournit *a priori* les idées vraies de Dieu et de l'attribut. C'est en ce sens qu'il est loisible de dire que la numération n'a pas à s'achever pour cette bonne raison qu'elle n'a jamais commencé, bref, pour cette bonne raison qu'il n'y a aucune numération [35].

32. Cf. *supra,* chap. I^{er}, § VII, p. 32, § XIV, p. 47, etc.
33. Cf. *supra,* chap. II, §§ XVI-XVII, pp. 102-103.
34. « Quo plus realitatis aut esse aliquod ens habet, et plura attributa ei sunt *tribuenda* » [mot souligné par nous], *Lettre IX, à S. de Vries,* Geb., IV, p. 45, l. 2-3. Lachièze-Rey (*op. cit.,* p. 79) oppose cette formule (« *on doit lui accorder* ») à celle de l'*Ethique* et du *Court Traité* : « Plus un être à de réalité, plus il a (*habe*t) d'attributs », observant qu'elle « ne prête pas à la même équivoque » et « indique bien qu'il s'agit ici, non d'un fait réel, mais d'une loi de construction ». Mais il ne s'agit d'une loi de construction que parce qu'il s'agit d'un fait réel, l'idée vraie donnée de Dieu étant le fondement de la genèse. Cf. *infra, Appendice n° 7.*

35. Il n'est pas impossible qu'historiquement et psychologiquement Spinoza soit parti de la considération des deux attributs cartésiens pour s'élever de là à l'infinité des attributs divins en concevant l'incompatibilité du nombre *deux* avec l'absolue perfection de Dieu. Mais c'est un fait que la considération initiale des deux attributs reste étrangère à la construction *more geometrico* poursuivie par l'*Ethique.* Or, c'est seulement à l'analyse de cette construction que nous procédons dans ce chapitre. De même, pour comprendre les vérités et les démonstrations de la géométrie, il n'est pas nécessaire de connaître l'histoire des processus psychologiques contingents qui ont permis à leur auteur de les découvrir.

Par là tombe l'objection tirée de l'hétérogénéité des attributs. Cette hétérogénéité pourrait être un obstacle [36] si l'affirmation en Dieu de l'infinité des attributs résultait d'un passage à l'infini s'effectuant par l'achèvement, supposé concevable, d'une série numérique indéfinie dont les deux premiers termes seuls seraient connus, car, d'une telle série, la condition *sine qua non* de possibilité, c'est la parfaite homogénéité de ses termes.

Tout se réduit alors à ces deux problèmes :

1. L'union des attributs en Dieu rencontre-t-elle un obstacle du côté des attributs, par exemple leur hétérogénéité ?

2. Rencontre-t-elle un obstacle du côté de la nature de Dieu ?

Si rien dans les attributs ne s'oppose à leur union, quand bien même rien en eux ne l'appellerait, si, d'autre part, l'idée vraie de Dieu, loin d'exclure cette union, l'exige, il sera rigoureusement établi et parfaitement intelligible que Dieu doit se définir nécessairement (comme il est dit dans la *Définition* 6) « un être qui est constitué d'une infinité d'attributs dont chacun exprime une certaine essence éternelle et infinie » [37]. De plus, il est évident que l'union imposée de la sorte aux attributs ne saurait en rien compromettre leur hétérogénéité et les fondre dans une unité confuse, sinon Dieu serait, contrairement à l'hypothèse, aussi incompréhensible que, chez Descartes, la substance composée Ame et Corps [38].

*
**

§ VIII. — La seconde prémisse (cf. *supra,* § III, p. 144), celle qui fait dans l'*Ethique* l'objet de la démonstration, c'est que les propriétés qui doivent être conférées à chaque chose (*unaquaeque res*) à proportion de son degré d'être, ce sont les *attributs.* En effet, d'après la *Définition* de l'attribut, celui-ci est ce que l'entendement nous révèle comme constituant l'essence, c'est-à-dire la réalité, d'une substance ; autrement dit, chaque attribut est une unité absolue de réalité. En conséquence, plus une chose a de réalité, plus elle doit comporter d'attributs.

On doit remarquer, en outre, que Spinoza se garde de prononcer ici

36. Toutefois, les attributs ne peuvent être intégrés à Dieu que parce qu'ils ont des propriétés qui leur sont communes : l'existence par soi, la conception par soi, l'infinité, l'immutabilité, l'indivisibilité, etc. Bref, si nous ignorons ce qu'est chacun d'eux, nous savons qu'ils ont tous la *même nature d'attribut.* De ce biais, leur hétérogénéité, au regard de leur synthèse progressive, se trouverait suffisamment atténuée pour que cette progression ne fût pas inconcevable.

37. *Ethique,* I, *Scolie* de la *Prop. 10,* Ap., p. 39.

38. Cf. *infra,* chap. VII, §§ VII sqq., pp. 228 sqq.

le mot de « propriété », qui figure dans l'énoncé classique de la règle de proportionnalité. C'est que toute propriété doit être conçue comme *résultant* de la chose à laquelle on la rapporte, mais non comme *constitutive* de son être. Or, il s'agit ici de constituer l'être de Dieu avec ses éléments, qui sont les substances à un attribut. Dans la *Proposition 16,* au contraire, où il s'agira d'établir une proportion entre la substance infiniment infinie et les modes qui en résultent, on verra réapparaître à bon droit le terme de propriété, qui, effectivement, convient pour désigner une conséquence de la chose définie.

Cependant, l'énoncé de cette *Proposition 9,* rapporté à sa démonstration, est paradoxal, car l'expression chaque chose (*unaquaeque res*), en principe, a une signification très générale, et peut concerner aussi bien les choses singulières finies que les substances infinies. Toutefois, s'il avait cette portée universelle, le mot attribut devrait avoir, lui aussi, un sens très général, c'est-à-dire signifier, conformément à la tradition, propriété ou degré d'être. On aurait alors la formule classique : plus un être a de réalité, plus il a de propriétés ou d'attributs. Mais cette formule est aussitôt démentie par la démonstration qui, se fondant sur la *Définition 4,* entend par attribut la réalité constitutive d'une substance. Le mot chaque chose (*unaquaeque res*) ne peut alors désigner que des substances. C'est ce que confirme la *Lettre IX à S. de Vries* : après avoir, à un tournant de phrase, identifié substance et être (*substantiam sive ens* [39]), Spinoza ajoute : « S'il y a quelque chose d'évident pour nous, c'est que *tout être* (*unumquodque ens*) est conçu par nous sous quelque attribut, et que, plus un être (*unumquodque ens*) a de réalité ou d'être, d'autant plus il faut lui accorder d'attributs » [40]. Puisque *substantia* est ici *ens, unumquodque ens* signifie *unaquaeque substantia,* et il doit en être de même pour l'*unaquaeque res* de l'*Ethique.* C'est ce que confirme aussi le *Scolie* de la *Proposition 10* qui, reprenant l'énoncé de la *Proposition 9,* le fait précéder de la formule employée dans la *Lettre IX* : « Chaque être (*unumquodque ens*) doit être conçu sous un certain attribut, et à proportion, etc. ». On peut alors exprimer la *Proposition 9* sous cette forme dépourvue d'ambiguïté : « A proportion de la réalité ou de l'être que possède une substance, d'autant plus d'attributs lui appartiennent. »

Reste à savoir pourquoi Spinoza a écarté ici cet énoncé dénué d'équivoque. C'est, d'abord, qu'aucun ne serait plus choquant, alors qu'on vient précisément de démontrer que chaque substance est unique en son genre, se définit par son attribut, possède toute la réalité de cet attribut, mais aucune autre, etc. C'est, en second lieu, que rien ne serait plus apte à induire le lecteur à cette fausse conclusion qu'il peut

39. Geb., IV, p. 44, l. 35, Ap., III, p. 143.
40. *Ibid.,* p. 45, l. 18-22, Ap., III, *ibid.*

y avoir des substances à deux, trois, quatre attributs ou davantage. C'est, enfin, que l'énoncé choisi, en vertu de sa généralité, permet d'évoquer un principe unanimement accepté sous sa forme universelle : plus une chose a d'être, plus elle a de perfections, quitte à le particulariser ensuite dans la démonstration. Cas particulier d'une règle universelle, la proportionnalité des attributs au degré de réalité de toute substance n'a plus alors rien de choquant, et, grâce à cette maxime médiatrice, s'introduit aisément comme une conclusion inéluctable.

Il reste néanmoins que le caractère extrêmement elliptique et ambigu de cette *Proposition* contribue à la faire paraître obscure, alors qu'en elle-même elle est claire comme le jour.

§ IX. — Que les substances à un unique attribut soient seules à être des unités de réalité capables de *constituer* des êtres, c'est évident en tant que, de par leur autosuffisance et leur incommensurabilité, elles sont les seules choses réellement distinctes les unes des autres. Chacune étant une réalité spécifique unique en son genre, on peut concevoir que, en les multipliant, on obtienne une réalité plus riche ou plus ample. Au contraire, toutes les autres choses, à savoir les modes, sont, non des réalités différentes, mais des déterminations d'une seule et même réalité, unique en son genre. En les réunissant, on réunirait les parties d'une même réalité, non des réalités diverses. Sans doute pourra-t-on ultérieurement appliquer aux modes le principe que plus une chose a d'être, plus elle a de propriétés, mais, d'une tout autre façon qu'aux attributs-substances : savoir, pour démontrer, non qu'ils doivent *constituer* un être, mais qu'une substance infinie doit nécessairement en *produire* une infinité (et une infinité infiniment infinie, si elle est infiniment infinie) [41], ou que ce qui *produit* une infinité de modes est nécessairement infini [42]. Bref, les modes ne peuvent être des unités constituantes, puisqu'ils ne sont que des effets ; ni même des unités, puisqu'ils n'ont aucune réalité différente et ne se distinguent pas réellement les uns des autres, la distinction réelle étant l'apanage exclusif des attributs ou des substances. Mais surtout, contrairement aux attributs, ils ne se conçoivent pas par soi ; or, seul peut constituer et exprimer l'essence ou la réalité de la substance, ce qui se conçoit par soi. C'est ce que va démontrer la *Proposition 10.*

*
**

§ X. — Bien que, malgré le recours à la proportionnalité de la quantité d'attributs à la quantité d'être, la position en Dieu d'une

41. *Ethique,* I, *Prop. 16,* dém.
42. *Ethique,* II, *Scolie* de la *Prop. 1,* Ap., p. 59.

infinité d'attributs ne puisse être entendue dans l'*Ethique* comme le résultat supposé achevé d'une progression numérique poussée à l'infini, il n'en demeure pas moins que semble s'introduire ici la notion de *nombre,* puisqu'il est parlé des attributs au pluriel (*plura*) [43]. Mais le nombre est un « auxiliaire de l'imagination », il est produit par elle [44], il résulte d'une connaissance extrêmement confuse des affections du Corps : comment peut-il s'appliquer aux attributs ?

S'il s'y applique ne devrait-on pas les tenir pour des conceptions imaginatives qui faussent notre connaissance de la substance ? D'où cette conclusion qu'il faudrait les rejeter dans le phénomène, concevoir la substance comme en soi étrangère à leur diversité, accorder enfin que c'est notre esprit seul qui introduit en elle une pluralité qu'excluent sa simplicité et son homogénéité absolues [45].

Cependant, cette dernière conclusion est évidemment fausse, car : 1° l'attribut est connu par l'entendement (*Définition 4*) ; 2° les idées de l'entendement, identiques en Dieu et en moi, adéquates et vraies, « font connaître les choses telles qu'elles sont en soi » ; 3° l'attribut est une chose éternelle (I, *Prop. 7* et *19*), infinie (I, *Prop. 8,* et *Déf. 6* où il est dit « essence éternelle et infinie »), il ne peut donc être l'objet d'une représentation imaginative, puisque l'imagination n'est qu'une perception (et une perception inadéquate) de choses singulières, finies, existant dans la durée.

Ne devra-t-on pas conclure alors que le nombre, tel que Spinoza le conçoit, ne saurait s'appliquer aux attributs ? En effet : 1° il ne concerne que les choses singulières existant dans la durée ; 2° que l'existence et non l'essence [46] ; 3° il suppose la discontinuité ; 4° ses unités sont finies et homogènes ; 5° il constitue toujours une somme finie [47]. Or, 1° les attributs sont éternels ; 2° ce sont des essences ; 3° ils sont inséparables et indivisibles ; 4° chacun d'eux est infini et hétérogène ; 5° ils constituent un ensemble infini. D'où cette conclusion : « Comme il y a beaucoup de choses... que nous ne pouvons saisir que par le seul entendement, non du tout par l'imagination, et

43. Le *Court Traité* qui, lui, part de deux attributs pour s'élever à leur infinité, est encore plus explicite : « Les deux (*twee*) attributs » que nous découvrons dans la Nature « ne sont pas suffisants pour nous contenter... » et nous trouvons en nous quelque chose qui nous révèle clairement « non seulement qu'il doit y en avoir encore plus (*niet alleen nog meer*), mais qu'une infinité d'attributs doivent appartenir à l'Etre parfait avant qu'il puisse être dit parfait », I, chap. 1, Addit. 3, Ap., I, p. 47, Geb., I, p. 17, l. 36-40.

44. *Lettre XII, à Louis Meyer,* Ap., III, pp. 151-155 ; cf. *Cogit. Met.,* I, chap. I, Ap., I, pp. 429-430.

45. Cf. *infra, Appendice n° 3* : *La Controverse sur l'Attribut.*

46. *Lettre L, à Jarig Jelles,* Ap., III, p. 291, Geb., IV, pp. 239-240.

47. *Lettre XII, à L. Meyer, ibid.,* p. 154. — Cf. *infra, Appendice n° 9* sur la *Lettre XII, à Louis Meyer.*

telles sont, avec d'autres, la Substance et l'Eternité, si l'on entreprend de les ranger sous des notions comme celles que nous avons énumérées [Temps, Mesure, Nombre], qui ne sont que des auxiliaires de l'imagination, on fait tout comme si l'on s'appliquait à déraisonner avec son imagination »[48].

Mais alors comment peut-on parler des attributs au pluriel ? Problème en apparence difficile. — Toutefois, comme l'indique Spinoza, il concerne moins le fond que la terminologie. Le nombre étant inapplicable aux choses éternelles, il est évident qu'à la rigueur on ne doit pas plus parler d'attributs multiples que d'un Dieu *un* et *unique* ; mais l'essentiel est de savoir ce que, derrière les mots, on entend réellement par là : « Si nous voulons examiner les choses plus attentivement, nous pourrions montrer peut-être que Dieu n'est appelé qu'improprement un et unique ; mais la chose n'a pas tant d'importance, *elle n'a même aucune importance pour ceux qui sont occupés des choses et non des mots* »[49]. Il faut donc seulement lorsque, à propos des choses éternelles (comme d'ailleurs aussi des choses existant dans la durée), nous sommes contraints, faute d'un meilleur langage, d'employer celui du nombre, faire soigneusement le départ entre ce qui est par là légitimement signifié pour la chose même et ce que l'imagination nous induit à lui conférer abusivement.

§ XI. — Pour résoudre ce problème, la première condition est de définir la nature du nombre.

Tous les nombres, ainsi que les notions d'*un*, d'*unique*, de *plusieurs*, ne sont que des « modes de penser » sans corrélats dans les choses, c'est-à-dire des procédés artificiels qu'invente notre esprit pour s'expliquer les choses qu'il perçoit imaginativement. Les projeter comme réels hors de nous, c'est corrompre la connaissance que nous avons des choses[50].

La genèse du nombre explique cette corruption qui se produit d'abord pour la connaissance des modes, ses premiers objets.

S'appliquant aux choses de dehors (c'est-à-dire aux modes ou parties de l'étendue) existant dans la durée, l'imagination les isole les unes des autres, et, substituant entre elles la distinction réelle à la distinction modale, les mue en éléments discrets ; d'autre part, laissant échapper d'elles les petits détails qui passent sa puissance (c'est-à-dire la capacité que possède notre cerveau de recevoir des impressions), elle en fait des différences sans différences, c'est-à-dire des entités homogènes[51]. Ainsi naissent les unités numériques, aptes à toutes

48. *Lettre XII, à L. Meyer*, p. 153, Geb., IV, p. 57, l. 31-34.
49. *Cogit. Met.*, I, chap. VI, § 2, Ap., I, p. 448, Geb., I, p. 246, l. 11-13.
50. *Ibid.*, pp. 447-448
51. Cf. *infra, Appendice n° 9,* § XVI, pp. 514 sqq.

les combinaisons du calcul. De tels « modes de penser », simples procédés pragmatiques pour expliquer les choses sensiblement perçues, c'est-à-dire « pour les déterminer par comparaison avec les autres »[52], n'ont rien à voir avec des idées, car aucune chose existante, soit nécessaire, soit possible, ne leur correspond[53]. C'est pourquoi ils ne sont ni vrais ni faux[54]. On doit simplement les dire commodes ou utiles. Mais on les convertit facilement en idées, c'est-à-dire en représentations d'êtres physiquement réels, « du fait qu'ils proviennent des idées des choses assez immédiatement pour être aisément confondus avec elles, à moins de l'attention la plus diligente »[55]. Il en résulte un abîme de confusions, car la substance est alors réellement séparée de ses modes, ceux-ci sont séparés les uns des autres, convertis en substances, et, qui plus est, en substances finies de même nature, la discontinuité est instaurée partout, aux lieu et place de la continuité, etc. On voit par là que l'application du nombre aux modes en corrompt définitivement la connaissance[56].

Il n'en reste pas moins qu'en dehors de cette différence numérique, discrète et sans différence, il y a entre les choses singulières une différence authentique fondée sur leur distinction modale. Et si cette diversité qualitative, continue, hétérogène, concrète, n'a rien à voir avec la quantité numérique discontinue, homogène, abstraite, elle peut cependant être évoquée sans danger par les mots usuels de *multiples*, *plusieurs*, *un*, *deux*, etc., les seuls dont nous disposions, pourvu qu'on les entende dans le sens qui convient, c'est-à-dire selon ce que conçoit droitement l'entendement, et non selon ce que forge l'imagination.

§ XII. — Il en va de même pour l'application du nombre aux choses éternelles. Ainsi, *unique* est improprement dit de Dieu, si on l'entend dans son sens numérique. Strictement parlant, en effet, ce terme ne peut être compris que par rapport à une multiplicité d'exemplaires que l'on ramène à un genre commun. Ainsi, ayant en main un sesterce et un impérial, je dis qu'ils sont deux parce que je les

52. *Cogit. Met.*, I, chap. Ier, § 4, p. 430.

53. « Ces modes de penser ne sont pas des idées de choses et ne peuvent être du tout rangés parmi les idées ; aussi n'ont-ils aucun objet qui existe nécessairement ou puisse exister », *ibid.*, chap. I, § 6, p. 431. — Cependant, tout comme l'amour, le désir, la joie, l'imagination, etc. (cf. *Cogit. Met.*, I, chap. Ier, § 2, p. 429, *Principia phil. cart.*, I, *Scolie de la Prop. 4*), ils ne sont possibles qu'autant qu'une idée est préalablement donnée dans l'âme (cf. *Ethique*, II, *Déf. 3*, Ap., p. 119).

54. « Les modes de penser ne peuvent être appelés des idées et ne peuvent être dits vrais ni faux, de même que l'amour ne peut être dit vrai ou faux », *ibid.*, § 8, p. 432.

55. *Ibid.*, § 6, p. 431.

56. *Lettre XII*, Ap., III, p. 153, Geb., IV, p. 57, l. 35 à p. 58, l. 3.

ai rangés sous la même dénomination de pièce de monnaie. Et si, ayant perdu l'impérial, il ne me reste que le sesterce, c'est encore par rapport aux choses rangées sous cette même dénomination que je puis dire du sesterce qu'il est mon *unique* pièce. Dieu, donc, ne pourrait être dit unique que par rapport à un genre commun : le genre dieu, auquel serait ramenée une multitude d'exemplaires de ce genre, et il désignerait celui d'entre eux qui est le seul dont l'existence nous soit donnée. Conception absurde, puisque l'existence de Dieu étant identique à son essence, il ne peut exister de cette essence plusieurs exemplaires différents dont elle serait comme le genre commun, car, de ce fait, contrairement à leur définition, leur existence ne serait pas identique à leur essence. De là on doit conclure que l'unicité et la multiplicité numériques ne peuvent se concevoir que d'une multitude d'existences ressortissant à la même essence, mais non de cette essence même qui, étant en toutes la nature commune par quoi peut être conçu leur nombre (un ou deux, ou plus), est *ipso facto* hors du nombre. Et l'on voit aussitôt qu'il en est nécessairement de même pour l'existence lorsqu'elle est identique à l'essence [57].

Cependant, si nous comprenons, de ce fait, que Dieu ne puisse que très improprement être dit numériquement un et unique, nous comprenons aussi qu'on puisse, faute de mieux, lui donner ces dénominations, si l'on veut simplement signifier par là qu' « il se distingue des autres êtres et qu'il n'y a pas plusieurs êtres de sa nature » [58]. Bref, ce qui exclut toute multiplicité est, au sens matéphysique, un Un, un Unique, au-dessus de tout nombre, y compris du nombre un [59].

C'est à cette dernière conclusion qu'aboutissait, au fond, le *Scolie* de la *Proposition 8*, qui démontrait l'unicité de la substance en excluant de la multiplicité toute existence enveloppée nécessairement par son essence. Aucune définition, ou essence, rappelons-le, n'enveloppe un nombre déterminé d'individus ; par exemple, l'essence de l'homme en général ne comprend pas la cause qui fait exister

57. *Lettre L, à Jarig Jelles,* Ap., III, p. 291, Geb., IV, p. 239. — On observera qu'ici Spinoza dénie le nombre tant à l'*Un* concret, singulier, incomparable, disparate (Dieu, tout attribut), qu'à l'*unité,* concept ou genre au delà des différences (l'unité de toute essence comme genre commun), étant sur ce point implicitement d'accord avec Frege, qui démontrera l'impossibilité de constituer le nombre aussi bien avec l'*Eins,* qui est le singulier dans sa singularité propre, qu'avec l'*Einheit,* concept vide où vient s'évanouir la différence des objets comptés. — Sur la discussion par Frege de l'unicité spinoziste, cf. *infra, Appendice n° 17.*

58. *Cogit. Met.,* I, chap. VI, § 3, Ap., I, p. 448, Geb., I, p. 246, l. 6-9.

59. Cet *unique* serait, pour employer le langage de Frege (cf. *Die Grundlagen der Arithmetik,* 3e éd., 1961, pp. 39-51), un nom propre : le *Un* (*Eins*) qui n'est ni propriété, ni prédicat, ni susceptible de pluriel, contrairement à l'unité (*Einheit*), qui est un nom de concept (*Begriffswort*) et peut comporter le pluriel.

vingt hommes, car, pour que chacun d'eux existe, il faut une cause singulière que cette essence ne contient pas. Ainsi, quand la cause d'une existence est seulement la nature ou l'essence de la chose, cette existence est, comme l'essence, nécessairement unique [60].

Dans ces deux démonstrations : celle qui refuse à Dieu la détermination d'unique (*Lettre L*) et celle qui la lui accorde (*Eth.*, I, *Scol. 2* de la *Prop. 8*), le *nervus probandi* est le même : c'est l'identité de l'existence et de l'essence de Dieu. Mais, dans l'*Ethique*, l'argumentation se fait par la cause : il est impossible pour une essence de causer par soi seule plusieurs individus existants, tandis que, dans la *Lettre L*, elle se fait par la définition commune : il est impossible pour une essence de constituer la définition commune de plusieurs choses lorsqu'elle enveloppe nécessairement l'existence de ce dont elle est l'essence.

Enfin, malgré la contradiction apparente de leurs conclusions, ces deux démonstrations n'entrent pas en conflit. Il est visible, en effet, que l'*Ethique,* posant Dieu comme unique du fait qu'il est exclu de *tout nombre déterminé,* le met de ce chef au-dessus du nombre un en tant que celui-ci est un nombre déterminé applicable seulement à un individu singulier dont la cause n'est pas comprise dans l'essence qui définit sa nature. L'unicité reconnue ainsi à la substance est donc bien celle de l'Un métaphysique, qui n'a rien à voir avec l'unité numérique ; ce qui s'accorde avec la *Lettre L.*

§ XIII. — Les expressions *deux*, *plusieurs*, *infinis*, etc., entendues dans leur sens rigoureusement numérique, sont tout aussi impropres dans leur application aux attributs, car il faudrait ramener ceux-ci à un genre commun dont ils seraient les espèces. Etant alors définis par ce genre suprême (en lui-même d'ailleurs inconnaissable) et une différence spécifique, ils ne pourraient plus être *conçus par soi* [61]. De plus, la nature ou définition qui leur serait commune ne pouvant renfermer la cause de leur pluralité, ils devraient être causés du dehors et ne *pourraient plus exister par soi.* Enfin, ils seraient posés comme *homogènes* et *discontinus.* Ils n'auraient donc plus rien des attributs, lesquels se connaissent par soi, existent par soi, sont hétérogènes et n'existent pas séparément. Cependant, on peut sans inconvénient leur appliquer ces expressions si l'on prend garde de n'en retenir que ce que l'entendement perçoit d'eux clairement et distinctement, c'est-à-dire leur diversité réelle fondée sur leur autosuffisance et leur incommensurabilité, bref, une pluralité concrète qui, impliquant la différence intrinsèque et l'hétérogénéité réciproque des êtres qui les constituent, n'a rien de commun avec celle du nombre

60. Cf. *supra,* chap. III, § XXIV, pp. 138-139.
61. Cf. *supra,* chap. Ier, § XX, pp. 56-57.

littéralement entendu. L'hétérogénéité radicale et l'autosuffisance des attributs, étant ce qui permet de les distinguer réellement et de les concevoir clairement et distinctement comme une multitude, ne sauraient être abolies sous prétexte que le nombre et le mot même d'attribut (par sa généralité) impliquent, quant aux conditions de leur possibilité comme instruments grammaticaux ou verbaux, l'homogénéisation de ce à quoi ils s'appliquent. Certes, pour apercevoir leur multitude, il a fallu concevoir qu'ils *convenaient entre eux* par le *caractère commun* d'autosuffisance et d'incommensurabilité. Mais, affirmer que les attributs hors de nous ne sauraient être absolument autosuffisants et incommensurables sous prétexte qu'ils ont ceci de commun de n'avoir *hors de mon esprit* rien de commun, bref, d'être *en soi* autosuffisants et incommensurables, c'est convertir en idée de chose physiquement réelle l'idée de leur caractère commun, bref l'idée du *criterium* de leur substantialité [62] ; c'est, par conséquent, transformer un simple « mode de penser » en une « idée de chose » [62 bis], confondre être de raison et être réel, et « ajouter à l'être » ce qui, « en dehors de notre entendement », n'est que pur « néant » [63].

Ainsi, pourvu que « nous soyons occupés des choses et non des mots », les expressions numériques peuvent, malgré leur impropriété, être utilisées pour signifier la pluralité concrète des attributs telle que l'entendement la conçoit. Mais si, faute d'entendement, et livrés uniquement à l'imagination, nous ne sommes pas capables de concevoir d'autre pluralité que celle du nombre, nous risquons, soit d'introduire abusivement la quantité numérique là où elle n'a que faire, soit de nier des attributs, sous prétexte qu'ils lui sont étrangers,

62. Cf. *supra*, p. 49.

62 bis. *Cogit. Met.*, I, § 6, Ap., I, p. 431.

63. *Cogit. Met.*, I, § 8, p. 431. C'est en arguant de cette confusion entre les « modes de penser » et les « idées de choses » hors de nous que Spinoza repousserait les assertions de Leibniz qui nie la possibilité de disparates absolus pour cette raison que nous pouvons établir des relations logiques entre toutes les choses : « La disparité est toujours relative, même *toto genere*, car elle dépend du point de vue où l'on se place pour la comparaison. Des choses ont quelques caractères communs lorsqu'elles tombent sous le même genre, et elles seront d'autant plus disparates qu'elles seront rapprochées au moyen d'un genre plus éloigné... Si le genre est le plus éloigné qui soit, on aura des choses hétérogènes ou différentes *toto genere*, comme le corps et l'esprit : ce n'est pas que rien ne leur soit commun, car ils ont au moins cela de commun qu'ils sont tous les deux des substances, mais le genre commun est ici tout à fait éloigné » (*Elementa Calculi*, dans : Couturat, *Opuscules de Leibniz*, pp. 53-54 ; cf. *A de Volder*, G. P. II, pp. 183, 227, 249, *Nouv. Essais*, II, chap. XXV, § 10, G. P., V, p. 211. Voir plus haut, chap. II, § XIV, p. 100, note 82, et chap. III, § VII, p. 113). Spinoza ne saurait voir là qu'une conversion arbitraire des conditions de la logique verbale en condition interne de la structure des choses. On notera qu'ailleurs Leibniz, sous le nom de *primitivae simplices*, a avoué des disparates absolus.

la pluralité concrète qui est la leur, et ainsi de réduire leur diversité à un phénomène illusoire de notre esprit.

§ XIV. — L'emploi du langage numérique pour les choses tant éternelles qu'existant dans la durée ne pose donc à la doctrine aucun problème interne, bien que puisse toujours être soulevée la question plus générale de savoir comment une philosophie de l'entendement pur peut être expliquée par des mots qui naissent, non de l'entendement, mais de l'imagination. Pour le reste, il va de soi que cet usage suppose que nous observions la règle de porter notre attention, non sur les mots, mais sur les choses ; choses dont l'entendement a défini la nature, et auxquelles il a expressément rapporté ces mots, après les avoir dépouillés des significations illusoires qu'en vertu de leur origine imaginative on leur accorde d'ordinaire. Sinon, on convertit en « idées de choses » les simples « modes de penser » (genre, espèce, nombre et autres abstractions) qui conditionnent la machinerie verbale, et l'on « ajoute », et même on substitue, des êtres de raison aux êtres physiquement réels.

Certes, on peut regretter que, dans une doctrine qui conçoit entre le mot et l'idée l'abîme qui sépare l'imagination de l'entendement, le faux du vrai, le problème de l'expression des idées par les mots n'ait pas été plus expressément traité. Mais l'impropriété congénitale des mots autorise-t-elle à substituer à ceux du philosophe d'autres mots qui signifient une doctrine différente ? Les mots des commentateurs auraient-ils le singulier privilège d'échapper seuls à l'impropriété inexpiable et générale des mots, au point de les autoriser à présenter la doctrine avec leurs mots à eux, en un sens qui est le leur à eux, sens que leur dicte l'imagination et qui contredit celui que l'entendement enferme expressément dans les mots choisis à dessein par l'auteur lui-même ? Rien donc n'autorise à ôter, en raison de son impropriété, toute valeur au langage numérique et à abolir de ce chef dans les attributs la diversité réelle qui est la leur, et qu'il a pour mission de signifier.

*
**

§ XV. — La *Proposition 9* a établi qu'il est nécessaire de conférer à une substance autant d'attributs qu'en exige sa perfection. La *Proposition 10* la complète en établissant que « *chacun des attributs d'une même substance se conçoit par soi* », c'est-à-dire qu'il est impossible de conférer comme attributs à une substance des réalités qui ne seraient pas conçues elles-mêmes comme des substances. Autrement dit, les attributs qu'il faut reconnaître à la substance infiniment infinie ne peuvent être autres que ceux qui jusqu'ici ont été déduits comme des substances à un seul attribut. La *Proposition 10* établit

donc que rien dans l'attribut, tel qu'il a été défini, ne contredit à l'exigence imposée par la *Proposition 9,* mais qu'au contraire lui seul peut y satisfaire. Ainsi, ce qui, dans la *Proposition 9,* a été établi comme nécessaire sera maintenant à la fois précisé et démontré comme possible. Seuls ceux qui se complaisent dans l'incompréhensibilité de la nature divine, et y cherchent un « asile pour leur ignorance », prétendront résoudre le problème en affirmant que l'union d'attributs incompatibles en une seule substance infiniment infinie est inintelligible, mais que Dieu, par sa toute-puissance, peut cependant l'instituer, sa toute-puissance pouvant faire ce que la raison humaine juge impossible, ainsi, comme le veut Descartes, unir en une seule substance l'Ame et le Corps.

De par la *Définition 4,* l'attribut est ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence ; en vertu de la *Définiton 3,* la substance, c'est-à-dire précisément *l'essence ou la réalité en quoi elle consiste* et que perçoit l'entendement sous le nom d'attribut[64], doit se concevoir par soi. En conséquence, doivent être conçus par soi tous les attributs que, de par la *Proposition 9,* nous devons conférer à une substance proportionnellement à sa réalité.

De là il résulte que *la conception par soi des attributs, qui fonde leur distinction réelle et par quoi on les avait posés d'abord comme des substances à un attribut, loin de rendre impossible leur union en une même substance, est précisément ce qui la rend possible, en tant qu'aucun être ne peut appartenir à une substance comme l'un de ses constituants, s'il ne se conçoit pas par soi.* Autrement dit, il est de la nature de la substance de n'admettre en elle rien d'autre que de substantiel, en conséquence, seuls peuvent être admis à la constituer des êtres substantiels[65], c'est-à-dire se concevant par soi, incommensurables, existant par soi, éternels, infinis, bref, qui *pourraient* constituer des substances séparées si la nature de Dieu ne les impliquait pas toutes en elle et ne rendait pas leur séparation impossible. Puisqu'il est de la nature d'une substance que ses attributs constituants se conçoivent par soi, les êtres qui se conçoivent par soi, lorsqu'on les considère seulement en eux-mêmes (en laissant en suspens la question de savoir s'il existe ou non une substance comportant une multitude d'attributs), peuvent être tenus indifféremment aussi bien pour des substances séparées que pour des attributs d'une seule substance. « Ainsi il s'en faut de beaucoup qu'il y ait une absurdité à rapporter

64. Cf. *supra,* chap. Ier, § XIV, pp. 47 sqq.

65. « Ils sont des " substantifs », ou " le substantiel ", par quoi Dieu est Dieu, et par quoi il existe », *Court Traité,* I, chap. III, addit. 1, Ap., I, p. 71. « Pour ce qui concerne les attributs dont Dieu est formé, ils ne sont autre chose que les substances infinies dont chacune doit être elle-même infiniment parfaite », *ibid.,* I, chap. VII, addit. 1, Ap., I, p. 86.

plusieurs attributs à une même *substance* » [66]. Mais comme, d'autre part, en vertu de la *Proposition 9*, il est évident que plus une substance a de perfection, plus il faut lui rapporter d'attributs, et qu'en conséquence Dieu, être absolument parfait, exige que tous les attributs sans exception, c'est-à-dire toutes les choses concevables par soi, lui soient rapportés, il en résulte que tous les êtres concevables par soi, légitimement considérés d'abord comme des substances à un seul attribut, ne sont en vérité que les attributs d'une seule et même substance infiniment infinie. Donc, il est à la fois nécessaire et possible que toutes les substances à un seul attribut soient, non des substances différentes, mais les attributs d'une seule et même substance.

On comprend alors exactement ce que veut dire Spinoza à Oldenburg, lorsqu'il lui écrit : « Vous verrez facilement où je tends, pourvu que vous ayez égard en même temps (*simul*) à la définition de Dieu » [67]. Considérés abstraction faite de Dieu, tous les êtres uniques en leur genre, causes de soi, infinis, etc., sont normalement tenus pour des substances différentes, existant séparément ; mais considérés en même temps que Dieu, tel qu'il est unanimement conçu comme substance (ou être) infiniment parfaite, il devient nécessaire de les concevoir comme les attributs de cette substance. Il en découle alors la vraie définition de Dieu : « Dieu est un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie ».

§ XVI. — Une mise en garde contre le cartésianisme était ici inéluctable, puisque pour lui ce qui est conçu comme réellement distinct constitue une substance existant séparément. En effet, Dieu, étant vérace, ne peut manquer de faire exister séparément par sa toute-puissance ce que notre entendement connaît clairement et distinctement comme réellement distingué.

Contre cette thèse prend position, dès les premiers mots, le *Scolie* de la *Proposition 10*. En effet, de par les *Propositions 9* et *10*, « il apparaît que, encore bien que les attributs soient conçus comme réellement distincts, ... nous ne pouvons en conclure cependant qu'ils constituent deux êtres, c'est-à-dire deux substances différentes ». Puisqu'il est de l'essence de la substance que chacun de ses attributs soit conçu par soi et qu'il est de l'essence de Dieu d'être constitué d'une infinité d'attributs, il est clair que, bien que conçus par soi, aucun d'eux n'existe séparément et que tous ne font en Dieu qu'un seul et même être. Dieu ne pourrait faire par sa toute-puissance qu'ils existassent séparément, car sa toute-puissance nierait alors son essence,

66. I, *Scolie* de la *Prop. 10,* Geb., II, p. 52, l. 9-10.
67. Cf. *supra,* § I, p. 141, note 2.

ce qui est absurde, et d'autant plus que sa toute-puissance n'est que l'expression de son essence [68].

Cependant, il est précisé que leur union a lieu, « malgré qu'ils soient conçus comme réellement distincts », ce qui implique qu'elle ne fait pas cesser leur distinction réelle. Celle-ci, en effet, étant une idée nécessaire de l'entendement, est une vérité éternelle que rien ne saurait abolir. Si, par leur union, cette distinction était supprimée, il en résulterait une quintuple absurdité : 1° ce qui est vrai deviendrait faux ; 2° la substance divine serait inintelligible, puisqu'elle confondrait en elle ce qui est nécessairement conçu comme séparé ; 3° les essences des attributs devant se mélanger en elle, la Pensée y deviendrait Etendue, et l'Etendue Pensée, l'essence de la substance divine n'aurait plus alors rien de commun avec l'essence de chaque attribut, et aucun d'eux ne pourrait être dit en exprimer ou en constituer une essence ; 4° Dieu ne pourrait être défini comme une essence constituée par l'infinité des essences attributives, puisque ces essences seraient différentes de la sienne ; 5° cette fusion ou *permixtio* des attributs en lui serait du même type que la *permixtio* de l'âme et du corps dans la substance composée cartésienne ; or, aucune idée n'est plus obscure ni confuse [69], alors que Dieu est la plus claire et la plus distincte des idées [70].

§ XVII. — La conclusion à laquelle tend la *Proposition 10*, à savoir la vraie définition de Dieu, n'est formulée que dans la seconde partie de son *Scolie*, comme le résultat de la synthèse des *Propositions 9* et *10* : « Il n'est rien de plus clair dans la nature que ceci : chaque être doit être conçu sous un certain attribut, et, à proportion de la réalité ou de l'être qu'il possède, il a un plus grand nombre d'attributs [*Prop. 9*] qui expriment et une nécessité, autrement dit une éternité, et une infinité [*Prop. 10*] [car les êtres conçus par soi, existant nécessairement, sont éternels (*Prop.* 7) et infinis (*Prop.* 8)]. En conséquence, rien n'est plus clair aussi que ceci : un être absolument infini doit être nécessairement défini (comme il est dit dans la *Définition* 6), un être qui..., etc. » [71].

On peut s'étonner de ce que cette conclusion fondamentale, qui semble marquer le moment décisif de la construction de Dieu, ne fasse pas l'objet d'une Proposition séparée et ne soit énoncée que dans un *Scolie*, tout Scolie n'étant qu'un commentaire en marge de la déduc-

68. Cf. *Ethique,* I, *Prop. 34.*

69. « Hypothesin sumat [hic clarissimus vir] omni occultâ qualitate occultiorem », *Ethique,* V, *Préface,* Geb., II, p. 279, l. 24, Ap., p. 590.

70. La discussion de ce problème est poursuivie plus bas (chap. VII, §§ VII sqq.), à propos de l'unicité de Dieu (*Proposition 14* et ses *Corollaires*).

71. I, *Scolie* de la *Prop. 10,* Geb., II, p. 52, l. 9-17, Ap., pp. 38 sqq.

tion. Cette apparente anomalie s'explique par le fait qu'en réalité ce *Scolie* n'achève pas la construction de Dieu, mais se contente de mettre en évidence des caractères de l'attribut qui, d'une part, nous font concevoir la possibilité de la Définition de Dieu comme substance constituée d'une infinité d'attributs et qui, d'autre part, permettront d'achever ultérieurement cette construction au moyen de l'idée de Dieu. Il montre, en effet, que les attributs ont des caractères tels qu'ils *peuvent* être rapportés à une même substance, *du moment qu'il existe* une substance à ce point parfaite qu'elle *exige* qu'on les lui rapporte tous comme à l'*unique substance.* Mais, tant que n'a pas été démontré, au moyen de l'idée de Dieu, qu'il existe une telle substance, nous ne sommes pas tenus de les lui rapporter et la construction ne peut s'achever. C'est pourquoi ce *Scolie* se contente d' « *indiquer* », sans l'*établir*, que Dieu est la substance unique [72]. Pour l'établir, il ne suffit plus de s'en tenir simplement à l'idée des attributs (*Prop. 10*) jointe au principe qu'un être doit en posséder autant que sa perfection le demande (*Prop. 9*), mais il faut considérer en elle-même l'idée de Dieu dont la souveraine perfection implique qu'il les comprend tous, qu'il existe nécessairement du fait qu'il est substance (*Prop. 11*), et qu'aucune substance ne peut exister hors de lui (*Prop. 14*).

On comprend alors pourquoi Spinoza juge qu'il faille attendre la démonstration des *Propositions* suivantes (*11* à *14*) pour pouvoir réfuter définitivement les cartésiens qui prétendent faire de la distinction réelle le signe de l'existence séparée des substances, puisque c'est seulement une fois prouvée l'existence nécessaire de la substance unique (Dieu) que sera exclue une telle séparation, et, par conséquent, rendue vaine la prétention d'en découvrir le signe [73].

Il reste, cependant, que, en niant qu'il y ait dans la Nature un signe de la diversité des substances, ce *Scolie* paraît entrer en conflit direct avec la *Proposition 5* qui démontre que la diversité des attributs en serait précisément le signe. Mais c'est là une difficulté de mot, car la diversité des substances, selon la *Proposition 5*, c'est leur distinction et leur pluralité comme réalités incommensurables, ce n'est pas la nécessité de leur existence séparée. Ajoutera-t-on que, si Spinoza affirme, dans l'énoncé de cette *Proposition*, qu'il ne peut y avoir dans la Nature plusieurs substances ayant un même attribut, il ne dit pas, en revanche, qu'il ne peut y avoir dans la Nature une substance ayant

72. Dans le *Corollaire 1* de la *Proposition 14,* qui démontre l'unicité de la substance divine, Spinoza précise : « Comme nous l'avons déjà *indiqué* (*jam innuimus*) dans le *Scolie* de la *Proposition 10* ».

73. « Si l'on demande maintenant à quel signe nous pourrons reconnaître la diversité des substances, qu'on lise les *Propositions suivantes* : elles montrent qu'il n'existe dans la nature qu'une substance unique et qu'elle est absolument infinie, ce qui fait qu'on chercherait vainement un tel signe », *ibid.,* Geb., II, p. 52. l. 17-21, Ap., p. 39.

plusieurs attributs ; et qu'il ouvrirait ainsi la porte aux conclusions résultant des *Propositions 9* et *10* ? Ce serait sans doute aller trop loin, car, dans la *Proposition 5,* il n'est question que des substances qui constituent la Nature, et chacune d'elles se définit par un seul attribut. Il est donc exclu qu'elles puissent, chacune, en comporter plusieurs, sans quoi *la diversité des attributs ne pourrait plus fonder la diversité des substances.* Toute substance de la Nature est donc nécessairement unique en son genre, puisque l'attribut est un être unique en son genre et qu'elle est constituée par lui seul. D'où la conclusion : « *Substantia unius attributi, non nisi unica, existit* » [74].

Mais ce qui est exclu des *substances qui constituent la Nature* (à savoir la pluralité de leurs attributs) ne l'est pas nécessairement de *la Nature elle-même*, qui, considérée dans son ensemble, doit nécessairement comprendre tous les genres d'être, c'est-à-dire tous les attributs. En conséquence, si cette Nature est elle-même substance, elle sera, contrairement aux substances de la Nature, constituée d'une infinité d'attributs. Or, rien n'empêche, mais, au contraire, tout exige qu'elle soit une substance, car ce qui comprend en soi toutes les choses ne peut évidemment ni être, ni être conçu par autre chose que par lui-même. Donc la Nature, c'est-à-dire Dieu, est, comme le prouvera la *Proposition 11*, une substance constituée d'une infinité d'attributs.

*
**

§ XVIII. — Si les *Propositions 9, 10* et son *Scolie* rendent possible la construction du concept de Dieu, telle qu'elle s'achèvera avec la *Proposition 14*, n'obtiennent-elles pas ce résultat par une sorte de renversement des affirmations premières en niant la substantialité de chaque attribut, contrairement à la *Proposition 2*, qui autorisait la formule : autant d'attributs, autant de substances, de *substantiae unius attributi* ? Ce renversement se marquerait par celui des formules, la *substantia unius attributi* devenant l'*unumquodque attributum unius substantiae.*

Cependant, à voir les choses de près, ce renversement n'est pas aussi total qu'il y paraît d'abord, car l'attribut reste un *être substantiel.* Certes, dans la mesure où il est l'essence d'*une* substance, ou *une* essence de substance, il ne se confond pas avec l'essence de *la* substance qui comprend en elle l'*infinité* des essences de substance. Mais le comportement de ces essences et celui de l'essence de la substance infiniment infinie sont identiques : celles-là comme celle-ci sont conçues par soi et existent par soi (c'est-à-dire sont éternelles). Il en

74. Cf. *Prop. 8,* dém., *sub init.* : « Substantia unius atributi, non nisi unica existit (*per Prop.* 5). »

résulte que les *Définitions* de la substance et de l'attribut (*Définitions 3* et *4*) ne peuvent permettre à elles seules de déterminer si ce que nous concevons par soi est substance ou attribut. Bref, une réalité unique en son genre et infinie, donnée comme une certaine essence de substance, ne peut révéler d'elle-même si elle constitue toute l'essence de Dieu ou seulement celle d'un de ses éléments. Pour le savoir, il faut que nous concevions d'autre part l'essence de l'être total, c'est-à-dire l'essence de la substance infiniment infinie. La différence de l'attribut et de la substance ne se fonde donc pas sur un caractère intrinsèque énoncé par leurs définitions (ce qui s'accorde avec la définition de l'attribut comme essence de la substance), mais sur la différence entre l'élément constituant et le tout constitué. Enfin, le tout, ayant les mêmes propres fondamentaux que l'élément, à savoir l'existence par soi (ou éternité) et la conception par soi, aura nécessairement aussi tous les autres, à savoir l'unicité, l'infinitude, l'indivisibilité, etc. Ce qui confirme que l'élément constitutif de la substance divine ne peut être reconnu pour tel, c'est-à-dire comme simple attribut, que par la vision du tout.

Au surplus, l'identité entre les propres du tout et ceux de l'élément est requise par la nature de la substance (infiniment infinie) qui doit être pareillement dans son tout et dans ses éléments (nous disons *éléments* et non *parties*), car il est évident que ce qui est éternel (existant par soi), infini, indivisible, etc., ne saurait être constitué de choses qui ne seraient rien de tout cela. Ainsi, c'est en tant que les attributs ont tous les propres d'une substance qu'ils sont habilités à constituer les attributs de l'unique substance qui les unit indissolublement.

§ XIX. — Parce que la notion d'être infiniment infini, une fois construite, dénie aux êtres infinis en leur genre le statut de substances existant séparément, on avait objecté [75] que, contrairement à ce qui se passe chez Euclide, la notion construite semble dépouiller les éléments qu'elle intègre dans sa construction de propriétés qui leur avaient été tout d'abord démonstrativement reconnues. Mais, à le bien prendre, on voit qu'il n'en est rien.

Certes, les huit premières *Propositions* ont établi que les êtres uniques en leur genre, du fait qu'ils se conçoivent par soi, ne se produisent pas les uns par les autres, existent par soi, etc., et qu'ainsi ils ont tous les caractères de la substance ; mais, outre que, ainsi qu'on l'a remarqué [76], aucune d'entre elles n'a établi qu'ils existaient nécessairement *à part les uns des autres*, comme des substances indé-

75. Cf. *supra*, § II, p. 143.
76. Cf. *supra*, § XVII, pp. 164-165.

pendantes, on doit constater que, une fois intégrés dans la substance divine au titre de ses ingrédients, ils conservent leur nature, et restent tout aussi indépendants les uns des autres que s'ils étaient des substances. Dire qu'ils sont tous ensemble les attributs d'une même substance, ce n'est nullement dire que l'un peut être la cause ou la substance de l'autre, que la nature de l'un (par exemple la Pensée) ait quoi que ce soit de commun avec la nature de l'autre (par exemple l'Etendue). Ils ne perdent donc aucune de leurs propriétés. Ils sont toujours conçus par soi, comme réellement distincts, éternels (existant par soi), infinis. Ils ne sont en rien rabaissés à des expressions subalternes de la substance infiniment infinie, ni à des déterminations qui lui seraient étrangères, ni encore moins à des phénomènes résultant de notre façon de la connaître. Chacun est, au contraire, la substance même d'une façon originellement différente, cette diversité étant celle des perfections qui la constituent. Leur appartenance à la même substance n'efface en rien leur hétérogénéité réciproque, puisqu'elle signifie seulement qu'ils sont *ensemble.* Si leur hétérogénéité n'était qu'un phénomène, on ne pourrait pas dire que la substance est constituée (*constans*) par eux. La substance serait avant eux sans eux, et non par eux dans une absolue simultanéité. Ce qui ne veut pas dire non plus qu'ils sont avant elle comme les parties dont elle résulterait. Ainsi, le triangle ne saurait être sans les angles qui le constituent, mais, pourtant, il n'en résulte pas, car c'est par le triangle que les angles se constituent comme angles du triangle, tout autant que c'est par des angles que le triangle est constitué comme triangle. Enfin, si la notion de Dieu intervient comme la règle qui oblige de le constituer d'une infinité d'attributs, on n'en saurait conclure qu'ils n'en sont que « l'expression sur un plan inférieur »[77] ; pas plus que la règle que le triangle impose de le concevoir comme constitué de trois angles ne saurait faire de ceux-ci sa manifestation sur un plan second.

Il restera, bien entendu, à déterminer quelle sorte d'unité peut bien avoir cette substance dont les attributs constituants gardent, malgré leur union en elle, l'hétérogénéité propre à des substances.

***

§ XX. — Les *Propositions 9* et *10* ont permis de passer, grâce à une déduction *génétique*, de la Définition traditionnelle et cartésienne de Dieu comme être souverainement parfait à sa Définition proprement spinoziste (*Définition 6*). L'idée claire et distincte de l'être souverainement réel acquiert par là son maximum de distinction. Elle

77. Lachièze-Rey, *op. cit.,* pp. 68-69.

devient *exacte* (*accurata*) [78]. Par sa précision, elle permet de faire rigoureusement le départ entre les véritables attributs, qui sont des réalités substantielles constituantes, et ceux qui sont faussement tenus pour tels, comme l'existence par soi, l'éternité, l'infinité, la simplicité, la toute-puissance infinie, l'indivisibilité, etc., qui ne sont que des *propres* (non constitutifs), ou encore l'omniscience, la miséricorde, la sagesse, etc., qui ne sont que des *modes* exclus à ce titre de la nature de Dieu [79].

Est-ce à dire que la vérité de la définition spinoziste repose sur celle de la définition cartésienne dont elle paraît se tirer ? Spinoza lui-même n'a-t-il pas déclaré, parlant de sa définition : « Que telle soit la vraie définition de Dieu, cela est patent du fait que (*constat ex eo quod*) nous entendons par Dieu un être souverainement parfait et absolument infini » [80] ? Cependant, il n'en est rien. Ce que Spinoza a voulu signifier par là, c'est seulement que sa définition doit être tenue pour vraie parce qu'elle n'est qu'une autre forme de cette définition classique que tous, à bon droit, reçoivent pour vraie et qui suffit pour prouver l'existence de Dieu. Mais il va de soi que cette forme nouvelle est bien supérieure à l'autre ; que, loin de s'en tirer, elle découvre le fondement réel d'où celle-ci résulte quant à son contenu, de telle sorte que, tout en lui laissant sa vérité, elle met en évidence son caractère subalterne. Certes, le concept de Dieu, comme Etre souverainement parfait et absolument infini, est bien une *idée vraie* : c'est l'idée d'une propriété authentique et même caractéristique de Dieu. Mais il ne saurait en procurer la *définition parfaite* ou vraie définition, car il devrait alors énoncer, non simplement une propriété, mais l'essence intime, la « cause efficiente », la raison génétique de la chose [81]. Or, souveraine perfection et infinitude ne définissent pas, en toute rigueur, l'essence de Dieu, mais résultent de cette essence en tant qu'elle est constituée d'une infinité d'attributs éternels et infinis [82]. La définition classique n'est donc qu'une *définition imparfaite,* qui, énonçant une propriété et non l'essence de la chose, ne permet pas d'en déduire toutes les propriétés, ni, par conséquent, de les connaître avec une absolue clarté, car « les propriétés des choses ne sont pas clairement connues tant qu'on n'en connaît pas les essences ; ce qui importe peu lorsqu'il s'agit de figures ou autres êtres de raison, mais ce qui importe beaucoup dès

78. *Théol. Pol.,* chap. XIII, Ap., II, pp. 261-262, Geb., III, p. 168, p. 28.
79. *Court Traité,* Ap., I, chap. VII, p. 88.
80. *Lettre II, à Oldenburg,* Ap., III, p. 113, Geb., IV, p. 8, l. 1-2.
81. « Pour qu'une définition soit dite parfaite, elle devra exprimer l'essence intime de la chose et nous prendrons garde que, à la place de cette essence, nous ne mettions certaines propriétés de la chose », *De int. emend.,* Ap., I, § 51, p. 269, Geb., II, p. 34, l. 29-31.
82. *Ibid.,* Ap., I, p. 270.

qu'il s'agit d'êtres physiques et réels » [83], par exemple Dieu. De toute évidence, nous ne pouvons connaître précisément (*accurate*) ce qu'est la perfection et l'infinitude absolue de Dieu tant que nous ne les expliquons pas par l'infinité des attributs éternels et infinis dont son essence est constituée. Ainsi, la définition spinoziste de Dieu est une définition parfaite, car elle énonce son essence, et non une de ses propriétés. C'est pourquoi, « quand je définis Dieu l'Etre souverainement parfait, comme cette définition n'exprime pas une cause efficiente (j'entends une cause efficiente tant interne qu'externe), je ne pourrai en déduire toutes les propriétés de Dieu. Au contraire, quand je définis Dieu : un Etre, etc. (voir *Ethique*, Partie I, *Définition* 6) » [84].

Toutefois, si la définition spinoziste est la *ratio essendi* de la définition cartésienne, on doit reconnaître que celle-ci est la *ratio cognoscendi* de celle-là, car l'idée vraie donnée n'est pas dès l'origine aperçue immédiatement en nous dans sa pleine clarté. Une suite de réflexions (ou de démonstrations) [85] est nécessaire pour que notre conscience s'élève jusqu'à l'intuition de la structure intime de son objet. La définition cartésienne n'est que la conscience encore imparfaite de cette idée ; la définition spinoziste en est la conscience parfaite ; l'une est au point de départ, l'autre au point d'arrivée ; mais l'idée vraie, latente dans la première, fait de cette idée la norme commandant le progrès qui va de l'une à l'autre, la marche correcte de l'esprit étant celle qui obéit à « la norme de l'idée vraie donnée » [86].

§ XXI. — Incontestablement, Spinoza se conforme en l'espèce aux prescriptions qu'il a énoncées dans le *De intellectus emendatione* : parvenir aux idées les plus simples (*ideae simplicissimae*) pour reconstruire avec elles, selon ses implications internes, l'idée complexe qui en est constituée [87]. En conséquence, quand il s'agit de Dieu, on découvrira d'abord les *prima elementa totius Naturae*, à savoir les substances simples à un seul attribut, qui sont « *origo et fons Naturae* », pour en constituer « l'être total un et infini », en dehors duquel rien n'est donné, et qui, par là même, est lui aussi *origo et fons Naturae* [88]. Cette reconstruction, qui s'opère selon la norme de l'idée vraie donnée, aboutit à la définition génétique de Dieu.

83. *Ibid.*
84. *Lettre LX, à Tschirnhaus* (1675), Ap., III, p. 321, Geb., IV, pp. 270-271.
85. Cf. *supra*, chap. Ier, § VI, pp. 30 sqq.
86. *De int. emend.*, Ap., I, § 23, p. 241, Geb., II, p. 17, l. 8-10.
87. « Nam ideae rerum quae clare et distincte concipiuntur sunt vel simplicissimae vel compositae ex ideis simplicissimis, id est a simplicissimis ideis deductae », *De int. emend.*, Ap., I, § 40, p. 256, Geb., I, p. 26, l. 10-12.
88. « Talis deceptio... oritur denique etiam ex eo quod *prima elementa totius Naturae* non intelligunt, et Naturam cum abstractis, quamvis sint

D'une telle définition, les définitions génétiques de la géométrie donnent le modèle [89]. Par exemple, la définition du cercle comme « figure décrite par une ligne droite dont une extrémité est fixe et l'autre mobile » est génétique, car elle exprime la cause efficiente du cercle. A ce titre, elle est parfaite. Elle s'oppose à cette autre qui, se contentant d'énoncer une propriété, est imparfaite, à savoir : le cercle est une « figure où sont équivalents tous les rectangles formés avec les segments de droite passant par un point donné ». De la première, qui exprime l'essence interne, on peut déduire toutes les propriétés, mais non de la seconde, qui ne l'exprime pas [90]. On trouve la même opposition entre la définition imparfaite de la sphère comme figure dont tous les points de la surface sont à égale distance d'un point central, et sa définition parfaite comme figure naissant de la rotation d'un demi-cercle autour du diamètre pris comme axe [91].

On observe ensuite que la rotation du demi-cercle, considérée isolément, c'est-à-dire séparée du concept de sphère, est fausse, car ce mouvement, n'étant pas contenu dans le demi-cercle, devient inconcevable dès qu'on l'isole de la « cause » dont il est issu, à savoir du concept de la sphère. En conséquence, « la fausseté consiste... en cela seul qu'il est affirmé d'une chose quelque chose qui n'est pas contenu dans le concept que nous avons formé de cette chose, tel le mouvement ou le repos dans le cas du demi-cercle ». D'où il s'ensuit que les pensées simples ne peuvent pas ne pas être vraies, telle l'idée simple du demi-cercle, du mouvement, de la quantité, etc., car « ce que ces pensées contiennent d'affirmation atteint sans les dépasser les limites

vera axiomata, confundendo, se ipsos confundunt, ordinemque Naturae pervertunt. Nobis autem, si quam minime abstracte procedamus, et a *primis elementis, hoc est a fonte et origine Naturae,* quam primum fieri potest, *incipiamus,* nullo talis deceptio erit metuenda », *De int. emend.*, Ap., I, p. 260, Geb., II, p. 29, l. 32-35, p. 29, l. 1-4. — « Origo Naturae... est nimirum hoc ens unicum, infinitum, hoc est, est *omne esse,* et praeter hoc ens nullum datur esse », *ibid.*, Geb., II, p. 29. — Spinoza précise que cet *ens* ne saurait être celui qui constitue chaque attribut révélant l'essence de Dieu ; en effet, chaque attribut n'en est qu'un des *prima elementa* [mots soulignés par nous], Ap., I, p. 261, Geb., II, p. 29, l. 12 et l. 17-18. — On ne doit pas s'étonner qu'il donne indifféremment le nom de *fons et origo Naturae* aux *prima elementa* et à l'Etre qui est l'objet de l'idée unique et suprême d'où sortent toutes nos idées, c'est-à-dire à Dieu (*ibid.*, Ap., I, § 28, p. 241, Geb., II, p. 17, l. 5-8.), puisque les *prima elementa,* en tant qu'attributs, sont identiques à Dieu : *Deus sive omnia attributa,* ou encore *omne esse.* Cf. *Court Traité,* I, chap. VII, § 10, Ap., I, p. 89 : « Les attributs (...) sont des choses, ou pour parler mieux et avec plus de propriété, sont un être existant par lui-même, etc. ».

89. Cf. *infra,* II, chap. XVI, § VIII.

90. *Lettre LX, à Tschirnhaus,* Geb., IV, pp. 270-271, Ap., III, p. 320 ; *De int. emend.*, Ap., I, §§ 51-52, pp. 270-271, Geb., I, pp. 34-35.

91. *Ibid.*, Ap., I, § 41, pp. 258-259, Geb., I, pp. 27-28. Spinoza dit « la rotation du demi-cercle autour d'un centre ».

du concept » [92]. Mais, dès que nous passons à une idée complexe, nous sommes contraints de poser une affirmation dépassant les limites des concepts de chacun des éléments simples qui la constituent. La légitimité de ce dépassement à l'égard de chacun d'eux est fondée dans l'unité qu'institue le concept de la chose à définir, en tant que, comme loi de structure, il exige leur synthèse et impose ainsi une affirmation dépassant les limites de chacun d'eux considéré séparément. Cette loi de structure (par exemple le concept de la sphère) est en même temps ce qui circonscrit le champ de l'idée complexe, c'est-à-dire ce qui décrit les limites que la nouvelle affirmation doit atteindre sans les dépasser. Mais, qu'on mutile l'idée complexe en négligeant l'un de ses facteurs constituants, et la loi de structure qui conditionne leur ensemble s'évanouit. En conséquence, l'affirmation qui dépasse les limites de chacun des constituants, légitime quant à l'idée totale ou adéquate, devient arbitraire dès que cette idée est conçue de façon partielle, c'est-à-dire inadéquate. Cependant, une telle mutilation n'est possible que pour une idée complexe, c'est-à-dire impliquant une pluralité d'éléments simples. Elle ne l'est point pour l'idée simple, qui, ne comportant pas d'éléments constituants, ne peut être amputée de l'un d'eux. Il est en conséquence impossible qu'une telle idée ne soit pas vraie et adéquate [93].

L'application au cas de Dieu est obvie. De même que la sphère est engendrée par la rotation du demi-cercle et qu'on peut déduire de là toutes ses propriétés, de même Dieu est engendré par la synthèse de l'infinité de ses attributs telle que l'impose son concept, et l'on peut déduire de là toutes ses propriétés, à commencer par la plus fondamentale, à savoir qu'il existe [94]. De même que la définition parfaite de la sphère, c'est-à-dire sa définition génétique, s'effectue au moyen de son idée vraie, non encore explicitée, à savoir par le concept de sphère comme norme, de même la définition parfaite ou génétique de Dieu (*Définition 6*) s'effectue au moyen de son idée vraie, non encore explicitée, à savoir sous la norme du concept d'*ens realissimum*, lequel constitue le contenu de la définition imparfaite propre à la tradition. De même que, « bien que nous sachions que nulle sphère n'a jamais été engendrée de la sorte dans la Nature », ce soit là cependant « une perception vraie et le moyen le plus aisé de former le concept de sphère » [95], de même, bien que Dieu n'ait jamais été

92. *Ibid.* Le demi-cercle n'est notion simple que *par rapport* à la notion complexe (en l'espèce la sphère), bien que Spinoza le traite ici comme un *absolument* simple.

93. *De int. emend.*, Ap., I, § 41, p. 258, Geb., II, pp. 27-28.

94. *Ibid.*, Ap., I, § 53, n° 2, p. 270, § 55, n° 2, p. 271, Geb., II, p. 35 ; *Lettre LX, à Tschirnhaus*, Ap., III, pp. 320-321.

95. *Ibid.*, Ap., I, § 41, p. 258, Geb., II, p. 27, l. 17-20. Cf. Hobbes, *De Corpore*, I, chap. 1er, § 5, *sub fin.*, dans *Op. lat.*, Londres 1839, t. I, p. 6 : les définitions génétiques de la Géométrie, remarque Hobbes, indiquent, non

engendré de la sorte dans la Nature, la construction que nous en opérons, par la synthèse de l'infinité des attributs, selon la norme de l'idée de l'être souverainement réel, est « une perception vraie », et le moyen le plus aisé d'en former le concept. Elle est une perception vraie, car elle nous révèle vraiment la structure constitutive de la chose. De même que, séparé du concept de sphère, le concept de rotation du demi-cercle, considéré isolément, est faux, de même est faux le concept de la multiplication des attributs par l'Infini et de leur synthèse, sitôt qu'il est considéré isolément, sans être joint au concept d'Etre infiniment parfait. En effet, pris isolément, le concept d'attribut ne contient, ni leur infinie multitude, ni leur synthèse nécessaire. L'affirmation dépasse alors les limites du concept (d'attribut) et la mutilation qui est infligée à l'idée totale, du fait qu'en est disjointe l'idée d'*ens realissimum,* peut conduire aux idées les plus inadéquates, par exemple, à celles d'êtres qui auraient trois ou quatre attributs. C'est pourquoi, de même que nous devons *joindre* le concept de sphère à celui de rotation du demi-cercle, de même nous devons penser le concept de la multiplication et de la synthèse des attributs *en même temps que* (*simul*) celui de Dieu [96]. D'où l'on voit que l'idée de l'attribut est une idée simple comme celle du demi-cercle, et l'idée de Dieu une idée complexe comme celle de la sphère.

§ XXII. — On notera maintenant que, tout en s'inspirant dans cette construction de préceptes énoncés par le *De intellectus emendatione,* Spinoza les dépasse en étendant à Dieu des procédés qu'il réservait alors aux choses « créées », seules justiciables d'une cause prochaine. Par exemple, étant choses créées, la sphère, le cercle ont une cause prochaine, et, de ce chef, peuvent être génétiquement définis par le moyen de cette cause : la sphère, par la rotation d'un demi-cercle autour d'un centre, le cercle, par la rotation d'une ligne autour d'une de ses extrémités immobile, etc. [97]. Au contraire, une chose incréée, c'est-à-dire Dieu, « existant en soi, ou, comme on dit communément, étant cause de soi », n'a pas de cause prochaine et, de ce chef, ne peut se définir par une cause, mais par son essence [98]. Tout se passe donc comme si *être en soi, cause de soi, n'avoir pas besoin d'une cause hors*

comment la chose a été effectivement engendrée, mais simplement comment il est possible de l'engendrer. (C'est en cela précisément que consiste la définition d'une essence.) Cf. infra, t. II, chap. XVI, §§ XI. De toute évidence, il faut distinguer deux concepts de sphère : 1° le concept comme norme de la contruction génétique ; 2° le concept comme produit de cette construction.

96. Cf. *supra,* § I, p. 141, note 2.

97. *De int. emend.,* Ap., I, § 52, p. 270, Geb., II, p. 35, l. 12 sqq.

98. « Il est... requis... qu'une chose soit conçue ou bien par sa seule essence ou par sa cause prochaine, à savoir, si une chose existe en soi, ou comme on dit communément, est cause de soi, elle devra alors être connue par sa seule

de soi, équivalait à *être sans cause* [99]. D'où la formule : une définition qui s'applique à une chose incréée doit « exclure toute cause », car elle n'a besoin pour s'expliquer « d'aucune chose hors de son être propre » [100]. Il en résulte que sont inapplicables à Dieu les procédés génétiques analogues à ceux par lesquels peuvent être définis, ou construits, la sphère et le cercle.

Mais de telles considérations n'ont plus cours à partir du moment où l'on aperçoit que, puisqu'il est cause de soi, Dieu ne peut être dit sans cause, et que sa cause, pour être interne, n'en est pas moins aussi apte que la cause externe ou prochaine à fonder une définition génétique par la cause. Si l'on observe, en outre, que seule la genèse par la cause efficiente permet de connaître adéquatement l'essence, cette genèse devra être instituée aussi pour l'essence de Dieu. Il faudra alors convenir qu'il n'y a plus lieu d'opposer connaissance par la cause et connaissance par l'essence : choses créées, chose incréée seront semblablement justiciables d'une définition par la cause. C'est ce qui ressort de la *Lettre LX, à Tschirnhaus* [101], où, en 1675, Spinoza, revenant sur ce qu'il soutenait quatorze ans plus tôt, assimile expressément la définition génétique du cercle et la définition que l'*Ethique* propose de Dieu, déclarant : 1° que *toute* définition doit faire connaître la cause efficiente de la chose, ce par quoi seulement est rendue possible la déduction de toutes ses propriétés ; 2° que la définition du cercle par la rotation d'une ligne dont une extrémité est fixe et l'autre mobile satisfait à cette exigence ; 3° qu'il en va de même pour la définition de Dieu comme un Etre constitué d'une infinité d'attributs, laquelle exprime la cause efficiente de Dieu et permet d'en déduire toutes les propriétés ; qu'une définition génétique, enfin, peut se faire aussi bien par la cause interne que par la cause externe [102].

L'extension du procédé génétique à la construction de Dieu paraît donc légitime.

L'est-elle, toutefois, pour la raison que Spinoza indique, à savoir que Dieu a, tout comme les choses créées, une cause qui, quoique interne, n'en est pas moins *cause efficiente* ?

C'est ce qui est moins sûr. Il est, certes, illégitime d'exclure une définition génétique de Dieu parce qu'il n'a pas de cause prochaine

essence ; si, au contraire, une chose n'existe pas en soi, mais requiert une cause pour exister, alors elle doit être connue par sa cause prochaine », Ap., I, § 50, pp. 268-269, Geb., II, p. 34, l. 8 sqq. Cf. aussi, Ap., I, § 14, p. 231, Geb., II, p. 10, l. 16 sqq.

99. « Essence... d'un principe qui n'a pas de cause et est connu en soi et par soi », Ap., I, § 41, p. 257, Geb., II, p. 26, l. 33-35.

100. *Ibid.*, Ap., I, § 55, p. 271, Geb., II, p. 35, l. 29 sqq.

101. *Lettre LX, à Tschirnhaus*, Ap., III, pp. 320-321, Geb., IV, pp. 270-271.

102. « ... (Intelligo enim causam efficientem tam internam, quam externam) », Geb., IV, p. 271, l. 4-5.

(externe) ; mais est-il légitime de l'admettre pour le cercle du fait qu'il en a une et pour Dieu du fait qu'il a une cause interne ? On en peut douter, car, dans les deux cas, ce qui rend possible et légitime la définition génétique de la chose, ce n'est pas la cause efficiente de son existence, c'est la raison formelle de son essence. Or, quand je dis que Dieu est cause de soi, j'entends qu'il est cause de sa propre existence, ou que son essence pose nécessairement son existence, mais je n'entends nullement qu'il soit cause de son essence, car ce serait soustraire sa puissance à la nécessité de son essence (contrairement à I, *Prop. 34*). De même, quand j'oppose les chose créées, qui ont une cause prochaine, à Dieu qui n'en a pas, j'entends par cause prochaine de ces choses, la cause prochaine de leur existence. Or, il est évident que la rotation de la ligne autour d'une de ses extrémités immobile n'est pas la cause prochaine de l'*existence du cercle dans la Nature.* C'est ce que fait observer Spinoza lui-même, opposant les causes que je forge à volonté pour expliquer le concept de la chose et les causes qui la font exister réellement dans la Nature : « Certes, cette idée [de l'engendrement de la sphère par la rotation du demi-cercle] est vraie,... bien que nous sachions que nulle sphère n'a été engendrée de la sorte dans la Nature » [103]. La cause dont il s'agit ici, c'est donc la cause formelle de l'essence, et la définition génétique en question ne fait nullement intervenir la cause prochaine du cercle comme chose créée, qu'on entende par là une cause finie par quoi est produite l'existence d'un cercle dans la Nature, ou même la cause infinie qui produit son essence éternelle, car Dieu ne la produit certes pas en faisant pivoter une ligne autour d'une de ses extrémités immobile. Il en va évidemment de même pour la construction génétique de Dieu, elle ne fait en rien intervenir la *causa sui* et n'est pas rendue possible par elle. Au surplus, comment l'essence de Dieu se définirait-elle génétiquement par la *causa sui,* alors que celle-ci en *résulte* et s'en déduit comme l'un de ses propres en même temps que l'infinité, l'éternité, l'indivisibilité, etc. ? Alors que la *causa sui* est une propriété et que le contraire de la définition génétique, c'est la définition par la propriété ? La construction de Dieu par l'union de ses attributs sous la norme de son concept n'exprime donc que la raison formelle de son essence et, pas plus que celle de la sphère, ne met en jeu la cause efficiente de son existence. La seule différence, c'est qu'en Dieu cette raison est en même temps cause de son existence, tandis que dans les choses finies, elle ne l'est pas. Ainsi l'essence de l'homme comprend la raison de sa nature, mais non la raison ou cause de l'existence de quelque homme [104]. Mais ce sont là des *conséquences* qui, *résultant* de la nature de ces essences, ne sauraient en rien intervenir dans leur *genèse.*

103. *De int. emend.,* Ap., I, p. 258, Geb., II, p. 27, l. 15 sqq.

104. Cf. *Eth.,* I, *Scolie 2* de la *Prop. 8,* pp. 34-35, Geb., II, pp. 50, l. 20 sqq., et 35 ; voir plus haut, chap. III, § XXIV, pp. 138 sqq.

Si donc le procédé génétique de construction peut s'appliquer à Dieu aussi légitimement qu'à la sphère, au cercle, etc., ce n'est pas parce qu'ils comportent les uns comme les autres une cause — soit interne, soit externe — de leur existence, c'est parce que, comme toute essence éternelle ayant quelque complexité, ils comportent une cause ou raison formelle, qui, permettant la genèse de leur *concept,* rend possible leur intelligibilité.

On objectera toutefois que, même en se plaçant sur le plan de la raison formelle de l'essence, une définition génétique n'est possible que pour les choses qui dépendent d'une cause. On peut construire le cercle ou la sphère parce qu'ils résultent d'une cause : la détermination de la quantité par un mouvement, mais non la quantité indéterminée, principe sans cause, qui, étant absolument simple, ne peut être connu qu'immédiatement par une intuition infaillible [105].

Semblablement, tout mode peut être génétiquement défini par l'attribut dont il est une détermination, non l'attribut qui, ne résultant d'aucune détermination, est indéterminé, c'est-à-dire infini.

On répondra qu'effectivement l'attribut (la substance constituée d'un seul attribut) ne peut être génétiquement construit, car il est simple, — et Spinoza, d'ailleurs, ne l'a pas construit, il l'a seulement déduit au moyen de démonstrations par l'absurde qui en imposent le concept, — mais qu'il n'en est pas de même pour Dieu, qui, constitué des divers attributs, est une chose complexe. On peut donc le construire par la synthèse de ses éléments constituants au moyen de la norme de son concept. Et on ne le rend pas par là tributaire d'autre chose que lui, puisque les éléments simples qui rendent possible sa genèse, constituant son être même, ne sont rien hors de lui [105 bis].

***

§ XXIII. — De la *Définition* de Dieu, telle qu'elle vient d'être construite, il résulte que la chose ainsi définie :

1° s'explique par son être propre, puisque l'infinité des attributs qui en rend compte est précisément ce qui constitue intrinsèquement son être ;

2° est posée immédiatement comme existante, car, étant constituée d'une infinité de réalités qui existent nécessairement par soi, elle ne peut manquer, elle non plus, d'exister nécessairement par soi ;

3° ne contient que des substantifs qui ne peuvent être des adjectifs (c'est-à-dire des propres), puisque les attributs sont des réalités substantielles ;

105. *De int. emend.*, Ap., I, § 65, pp. 276-277, Geb., II, p. 39, l. 4-10 ; cf. Ap., I, p. 253, Geb., II, p. 24, l. 20-22.

105 bis. Cf. *infra, Appendice n° 6, L'essence de Dieu dans les traités antérieurs à l'Ethique,* pp. 471 sqq.

4° est conçue de telle sorte qu'on peut en conclure toutes ses propriétés.

Ainsi, abstraction faite de l'applicabilité de la genèse à l'essence de Dieu, que n'envisageait pas le *De intellectus emendatione*, cette définition satisfait aux quatre conditions que ce traité exigeait d'une définition s'appliquant à une chose increée[106].

La définition de la chose étant alors telle qu' « une fois donnée, il ne peut plus y avoir de place pour cette question : existe-t-elle ? »[107], on voit que, de toutes les idées, celle de Dieu est la plus vraie, puisque son objet existe nécessairement et que la vérité d'une idée, c'est l'existence de son objet.

L'idée la plus fausse, c'est au contraire le néant, autrement dit, le Diable[108], puisque son objet n'existe pas, étant contradictoire que le néant existe. Ce pourquoi le néant et le Diable peuvent être dits des « chimères », la chimère enveloppant toujours une « contradiction ouverte » qui exclut l'existence possible de son objet[109].

Mais, si l'existence de Dieu, et, par conséquent, la vérité de son idée, sont immédiatement certaines de par sa Définition même, peut-on encore soutenir (comme plus haut, § XVII) que la déduction de Dieu dans la *Proposition 10* n'est pas achevée ? Et, si on ne le pouvait pas, on ne verrait plus pourquoi il faut attendre les « Propositions suivantes » pour pouvoir affirmer en toute sécurité qu'il ne saurait y avoir aucun signe de la diversité des substances. Aussi l'examen de ces Propositions devra-t-il comporter la solution de ce problème préjudiciel.

106. *Ibid.*, Ap., I, § 55, p. 271, Geb., II, p. 35.
107. *Ibid.*, II, p. 35, l. 32-33.
108. *Court Traité*, II, chap. XXV, § 1, Ap., I, p. 187.
109. *Cogit. Met.*, I, chap. Ier, § 2, Ap., I, p. 429 et l'addit., 1, chap. III, § 4, p. 440, § 6, p. 441, § 9, p. 442 ; cf. *Lettre IX, à S. de Vries*, Ap., III, p. 143, Geb., IV, p. 45, l. 23-25 ; voir plus bas, *Appendice, n° 1.*

CHAPITRE V

LES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

(*Proposition 11* et *Scolie*)

§ I. — La *Proposition 11*, qui démontre l'existence de Dieu, est à la fois un point culminant et un point de départ. Point culminant, puisque la démonstration de l'existence de Dieu est ce vers quoi tendaient et les propositions portant sur les éléments constitutifs de l'essence divine, à savoir les substances à un seul attribut, et la construction de cette essence comme substance formée d'une infinité d'attributs ; puisqu'en même temps elle accomplit le passage du *quid* au *quod*. Point de départ, puisqu'elle inaugure la série des *Propositions* (*11* à *16*) qui démontrent les « propres » fondamentaux de cet être : existence par soi, indivisibilité, puissance causale, grâce auxquels Dieu se qualifiera comme principe unique tant de l'être des choses que de leur intelligibilité.

***

§ II. — Ainsi qu'on l'a vu, le *Scolie* de la *Proposition 10* énonçait les deux conclusions fondamentales qui se dégagent des *Propositions 9* et *10* :

« Par là, commençait-il, il apparaît (*ex his apparet*) » :

1° qu'il n'y a rien d'absurde à rapporter plusieurs attributs à une même substance ;

2° que, du fait qu'un être a d'autant plus d'attributs qu'il a plus de réalité, on doit conclure que Dieu, étant absolument infini, est un être constitué par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence infinie.

La première de ces conclusions comporte implicitement deux conséquences : *a*) ce à quoi plusieurs attributs peuvent être rapportés est une *substance* ; *b*) une *substance* peut avoir plus d'un attribut. Rapprochées de la seconde de ces conclusions, ces deux conséquences en enveloppent implicitement une troisième : « Dieu est une *substance*

constituée par, etc. », — conformément à la *Définition 6* : « J'entends par Dieu un être..., *c'est-à-dire une substance,* etc. ».

Toutefois, cette dernière conséquence n'est pas explicitée dans ce *Scolie* même. Elle ne l'est que dans l'énoncé de la *Proposition 11*, qui affirme en outre l'*existence* nécessaire de la chose définie : « *Dieu, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, existe nécessairement* ».

La *Proposition 11* apporte ainsi deux éléments nouveaux : l'affirmation de Dieu comme substance, l'affirmation de son existence nécessaire. Mais, de ces deux éléments, un seul : l'existence nécessaire, est l'objet d'une démonstration. Pourtant, il ne paraîtrait pas inutile de démontrer que Dieu est une substance, puisque ce qui a été conçu, de la *Proposition 2* à la *Proposition 8*, c'est seulement la substance à un seul attribut et les propriétés qui s'en déduisent [1].

En revanche, il semble inutile de démontrer l'existence de Dieu, car, puisqu'il est constitué d'une infinité d'attributs infinis et éternels, c'est-à-dire existant absolument (cf. *Scolie 1* de la *Prop. 8*) et nécessairement (cf. *Définition 8*), il va de soi qu'il existe absolument et nécessairement de par ces attributs dont il est formé. N'a-t-il pas été dit, dans le *De intellectus emendatione,* que, s'il s'agit de la chose incréée, « une fois donnée sa définition [pourvu qu'elle soit « parfaite »], il ne doit plus y avoir de place pour cette question : existe-t-elle ? » [2]. La *Définition* construite à partir des *Propositions 9* et *10* n'est-elle pas une définition parfaite ? L'*Appendice* du *Court Traité* ne se contentait-il pas d'établir l'existence nécessaire de Dieu en l'identifiant avec la Nature formée d'attributs infinis à l'essence desquels il appartient d'exister [3] ?

D'où un double problème : ce qui semble n'avoir pas à être démontré est démontré, ce qui semble devoir être démontré ne l'est pas.

Le problème relatif à la substantialité de Dieu paraît, il est vrai, s'évanouir dès qu'on l'examine, car, étant donné que les attributs qui lui sont rapportés comme ses constituants sont des *essences de substance*, il est évident qu'il ne peut être qu'une substance. Au surplus, comme on l'a déjà dit [4], comment l'être qui est toutes les choses pourrait-il être et être conçu, non par soi, mais par autre chose que lui-même, et, ainsi, ne pas être une substance ?

La démonstration relative à son existence, en tant qu'elle se surajoute à sa Définition parfaite, qui suffit à l'établir, pose en revan-

1. Cf. *infra,* note 19 de la p. 182.
2. Cf. *supra,* chap. IV, § XXI, p. 176, note 106.
3. *Court Traité, Appendice,* I, *Prop. 4* et *Coroll.,* Ap., I, pp. 199-200.
4. Cf. *supra,* chap. IV, § XVII, *sub fin.,* p. 165.

che un intéressant problème. Mais, pour le résoudre, il faut auparavant examiner cette démonstration même.

***

§ III. — La *Proposition 11* comporte trois démonstrations, les deux premières *a priori* et principales, la dernière *a posteriori* et accessoire [5]. Descartes, lui aussi, avançait trois preuves, mais, chez lui, les deux premières étaient *a posteriori* et principales, et la dernière *a priori* et subsidiaire.

D'autre part, dans l'*Ethique* même, l'existence de Dieu fait l'objet de plusieurs autres démonstrations. On en trouverait une dans le *Scolie* de la *Proposition 11*, une encore dans la *Proposition 20* et son *Corollaire 1* [6], une autre dans la *Proposition 22*, toutes *a priori* et positives. Il faudrait y ajouter aussi la *Proposition 7* et la première partie du *Second Scolie* de la *Proposition 8* du Livre I, celle-là constituant une preuve ontologique fondamentale, celle-ci une preuve de simple vue. On peut donc relever dans le Ier Livre huit preuves de l'existence de Dieu, ce qui pose le problème de leurs rapports mutuels.

Ce problème s'introduit déjà avec la question de savoir si l'on a le droit de comprendre dans cette liste, comme on vient de le faire, la *Proposition 7* dont le champ d'application semble restreint, de par sa démonstration, aux seules substances constituées d'un seul attribut, à l'exclusion des substances comportant plus d'un attribut. Malgré cela, on y est autorisé, semble-t-il, pour ce qu'elle sert en fait de point d'appui aux démonstrations de la *Proposition 11*. D'où un nouveau problème : de quel droit conférer à la substance *constituée d'une infinité d'attributs* l'existence par soi et toutes les autres propriétés (unicité, infinité, etc.) qui, dans les démonstrations des *Propositions 5*, *6* et *7*, n'ont été accordées à la substance unique en son genre qu'en *raison de l'unicité de son attribut* [7] ? A cette question, il sera répondu en son temps.

§ IV. — Les trois démonstrations de la *Proposition 11* sont des preuves par l'absurde, ou du moins se présentent comme telles.

Dans une telle matière, l'emploi de ce genre de preuve semble surprenant, car Spinoza ne le recommande que dans les cas où il

5. Elle est seulement utilisée comme « plus aisée à percevoir » par ceux « qui ne sont accoutumés que de considérer seulement les choses qui proviennent de causes extérieures », *Ethique*, I, *Prop. 11*, 3e démonstration, Ap., p. 43, Geb., II, p. 54.

6. *Prop. 20, Corollaire 1* : « L'existence de Dieu aussi bien que son essence est une vérité éternelle », Ap., p. 70.

7. Sauf dans la seconde démonstration (*aliter*) du *Coroll.* de la *Prop. 6* ; cf. *infra*, § VII *bis*, pp. 185-186.

s'agit de propositions négatives [8]. Or, « *Dieu existe* » est la plus positive des affirmations. Cependant, lorsqu'il s'agit d'évidences premières, qui de ce fait sont proprement indémontrables, le meilleur moyen de les révéler, lorsqu'elles ne sont pas immédiatement aperçues, n'est-il pas, comme en géométrie, d'établir l'absurdité des propositions qui les nient et de dénoncer en celles-ci des « chimères », c'est-à-dire des « fictions verbales » ? Tel est le cas de Dieu, qui, existant par soi, ne saurait se concevoir par un autre : « Cela se connaît immédiatement sans preuve », disait Descartes [9] ; et Spinoza lui fait écho : « Si les hommes étaient attentifs à la nature de la substance, écrit-il, ils ne douteraient aucunement de la vérité de la *Proposition* 7 [c'est-à-dire de son existence nécessaire] ; bien mieux, cette Proposition serait pour tous un axiome et on la rangerait au nombre des notions communes » [10]. Pour les contraindre à ouvrir les yeux, il faut donc leur faire toucher du doigt l'absurdité de la négation où les entraîne leur aveuglement. Ainsi, saint Anselme, dans ce qu'on a appelé depuis sa preuve ontologique, se contentait de réfuter par l'absurde une « négation seulement possible en paroles (...) [11] : celle de l'insensé qui proclame que Dieu n'est pas » [12]. Et pour Spinoza aussi, c'est seulement en paroles que Dieu peut être nié [13].

Mais, dans ces conditions, ne devra-t-on pas convenir qu'il est impossible de prouver Dieu autrement que par l'absurde ? Cependant, il n'en est rien ; et chez Spinoza lui-même, on le verra, les preuves par l'absurde semblent envelopper des preuves positives. Le paradoxe alors se renverse : s'il est vrai que la nature des choses impose la preuve par l'absurde, comment peut-elle s'accommoder de preuves positives ?

C'est que, si elle exclut que Dieu soit conçu par un autre que lui, elle n'exclut nullement que nous puissions parvenir par étapes à la conscience pleine de son idée et de ce qu'elle implique ; qu'à cette fin, nous confrontions et unissions sous la norme de son idée donnée, dans des « démonstrations », les évidences partielles et isolées

8. A G. H. Schuller, le 29 juillet 1675, *Lettre LXIV* : « J'ai accoutumé de choisir ce mode de démonstration [la réduction à l'absurde] quand il s'agit d'une proposition négative, parce qu'il est en accord avec la nature des choses », Ap., III, p. 327.

9. Descartes, *Rép. aux IIes Obj.*, A. T., VII, p. 164, l. 2-5, p. 167, l. 5-7 ; A. T., IX, pp. 127, 129. Cf. Malebranche, *R. de V.*, III, 2e part., chap. VI (*Œuvres*, I), pp. 236-241, chap. VII, pp. 449 sqq. ; VI, 2e part., chap. VI (*Œuvres*, II), pp. 371-372 ; cf. Gueroult, *Malebranche*, I, pp. 251, 286-287.

10. *Eth.*, I, *Prop. 8*, *Scol. 2*, Ap., p. 33.

11. Saint Anselme, *Proslogion*, chap. 1-2.

12. *Psalm.*, XIII, 1.

13. Spinoza, *Eth.*, II, *Scol.* de la *Prop. 47*, Ap., pp. 228-229, Geb., II, pp. 128-129.

que nous avons de lui. D'autre part, une fois la chose intuitivement connue, apparaissent d'autres « démonstrations » qui, nous dispensant du raisonnement, ne font qu'expliciter dans le discours l'essence en laquelle nous saisissons immédiatement, par une « preuve de simple vue », la raison de ses propriétés [14].

Preuves par l'absurde, preuves positives ne sont donc que des procédés extrinsèques, équivalents, pour nous replacer devant des évidences premières. Ici, on montre que la négation de la vérité enveloppe l'impossible négation de l'évidence reçue ; là, on montre que l'affirmation de cette dernière enveloppe nécessairement l'affirmation de la première [15]. Dans les deux cas, il s'agit d'une confrontation avec un axiome, étant entendu que toute vérité déjà démontrée peut être traitée comme un axiome, mais qu'en droit aussi presque tous les axiomes peuvent être démontrés [16], du moins dans le sens qu'on vient de dire. On comprend donc qu'à propos d'une même vérité, et en particulier à propos de l'existence de Dieu, les deux procédés puissent être concurremment employés.

***

§ V. — La première démonstration, qui commande toutes les autres, se fonde sur la substantialité : il est absurde de dire que Dieu n'existe pas, parce qu'il est absurde d'affirmer, contrairement à la *Proposition* 7, qu'une substance n'enveloppe pas son existence. On ne s'étonnera pas (cf. § IV) qu'à cette preuve « par l'absurde » soit implicitement sous-tendue une démonstration positive informulée : Dieu est substance ; toute substance existe nécessairement par soi (*Prop.* 7) ; donc Dieu existe nécessairement. La négation de Dieu par l'insensé s'évanouit devant deux évidences irréfragables : l'existence par soi de toute substance, la substantialité de Dieu. La *Proposition 11* apparaît alors comme la conséquence positive directe des *Propositions 9* et *10,* car c'est par elles que, toutes les substances ayant été réduites aux attributs d'un seul être, Dieu a pu être établi implicitement comme substance.

§ VI. — Cependant, comme on l'a dit, une telle preuve peut paraître inutile ou redondante. Ou, à tout le moins, on se serait attendu à une autre, fondée, non sur la substantialité de Dieu, mais sur l'existence nécessaire de ses attributs constituants. Elle se serait

14. Cf. *supra,* chap. Ier, IX *bis,* pp. 38-40.
15. Cf. au début du *Scolie* de la *Prop. 11,* Ap., p. 43. — Voir *supra,* chap. Ier, § VIII *bis,* p. 35, § IX *bis,* pp. 38-40.
16. Cf. *Principia phil. cart.,* Préface, Ap., I, p. 298. — Cf. Gueroult, *Le Cogito et l'ordre des Axiomes,* etc., dans : *Archives de Philosophie,* avril-juin 1960, pp. 171-185.

contentée d'expliciter cette existence de Dieu qui résulte immédiatement des conclusions du *Scolie* de la *Proposition 10*, et que, à elle seule, la *Définition* « parfaite » de Dieu doit suffire à imposer[17].

Il est vrai que la *Définition* de Dieu peut se subdiviser en deux propositions distinctes : 1. Dieu est une substance. 2. Il est un être constitué d'une infinité d'attributs éternels, — et que, par là, deux voies possibles paraissent s'ouvrir pour prouver son existence : ou par sa substantialité (toute substance existant nécessairement par soi) ; ou par l'existence nécessaire par soi de tous ses attributs constituants — (l'être qui consiste en êtres existant nécessairement par soi ne pouvant qu'exister nécessairement).

Mais, à première vue, tout ne semble-t-il pas conspirer à devoir imposer la seconde ? Car :

1° C'est le type de la démonstration génétique de la propriété d'une chose à partir de la définition génétique de son essence.

2° Des deux propositions : *Dieu est substance*, *Dieu est constitué de l'infinité des attributs*, c'est celle-ci qui, pour nous, semble rendre raison de celle-là. Si, en effet, on a pu poser Dieu comme substance, implicitement dans le *Scolie* de la *Proposition 10*, et explicitement dans l'énoncé de la *Proposition 11*, c'est qu'on a dû lui rapporter, au titre de l'être souverainement parfait, toutes les essences de substance, et c'est aussi, en outre, que, contenant tout en lui et rien n'étant hors de lui (*Prop. 14*), il ne saurait ni être, ni être conçu par autre chose que lui.

3° Si l'essence de Dieu est constituée par les essences de substances que sont les attributs, l'existence nécessaire de Dieu n'est-elle pas constituée par l'existence nécessaire de ses attributs ? « Les mêmes attributs de Dieu qui expliquent l'essence éternelle de Dieu (*Déf. 4*) expliquent en même temps son existence éternelle », déclarera la *Proposition 20* (*dém.*).

4° C'est à la seule preuve par l'existence nécessaire des attributs que s'en tenait l'*Appendice* géométrique du *Court Traité*[18].

5° La démonstration par la substantialité s'appuie sur la *Proposition 7*. Or, dans cette *Proposition*, la nécessité d'exister n'est conférée à la substance qu'au moyen des *Propositions 5* et *6*, c'est-à-dire en tant qu'elle n'a qu'un attribut unique[19] ; de quel droit l'affirmer

17. Cf. *supra*, § II, pp. 178-179.

18. *Court Traité, Appendice*, I, *Prop. 4*, et *Coroll.*, Ap., I, pp. 199-200.

19. « Une substance constituée d'un seul attribut ne peut être qu'unique » (« *Substantia unius attributi, non nisi unica existit, per Prop. 5* ») « et il appartient à sa nature d'exister » (*et ad ipsius naturam pertinet existere, per Prop. 7*) » *Prop. 8, dém.*, Ap., p. 31. — Selon Lachièze-Rey (*Les origines cartésiennes...*, pp. 101-103, 218), la substance conçue dans la *Proposition 7* serait, non la substance à un seul attribut, mais une substance indéterminée : *x* (c'est-à-dire comprenant *x* attributs). Cette interprétation doit être écartée, car, jusqu'à la *Proposition 8* inclus, il s'agit des substances dont la diversité

d'un être qui est substance en raison de l'infinité de ses attributs ?

En conséquence, la preuve par les attributs existant par soi paraîtrait devoir s'imposer ; d'autant plus que, dans une *Lettre à de Vries*, Spinoza l'avait tenue pour la plus probante et la plus authentique : « Démonstration que je crois la meilleure : plus j'ai accordé d'attributs à un être, plus je suis obligé de lui accorder d'existence, c'est-à-dire plus je le conçois comme une vérité : ce serait tout le contraire si j'avais formé une chimère ou quoi que ce soit de semblable »[20]. Il suffisait donc de la reprendre de l'*Appendice* géométrique du *Court Traité*, en la débarrassant des imperfections qu'elle tenait d'une distinction encore incomplète des notions. N'est-ce pas le procédé d'Euclide lorsqu'il démontre la propriété caractéristique du triangle (l'égagalité des angles à deux droits) à partir des propriétés de ses angles constituants ?

Cependant, Spinoza délaisse maintenant cette sorte de preuve.

§ VII. — D'où vient son revirement ?

Dira-t-on que, poussant beaucoup plus loin, dans l'*Ethique*, l'analyse des notions, il sépare beaucoup plus rigoureusement qu'il ne le faisait dans ses traités antérieurs les essences et leurs propriétés ? Comme le géomètre, il se garde de les enchevêtrer et démontre les propriétés une à une. Aussi distingue-t-il soigneusement entre la construction de l'être de Dieu, qui concerne son essence, et la preuve de son existence, qui concerne une de ses propriétés. Si, dans l'*Appendice* du *Court Traité* (I, *Prop. 4* et *Coroll.*), l'existence de Dieu est estimée acquise de par la seule construction de son essence, n'est-ce pas que, faute d'une dissociation scrupuleuse des notions, cette construction n'était pas nettement isolée de la considération de l'existence, et faisait intervenir, au détriment de la clarté et de la correction formelle[21], l'existence par soi et l'infinitude des substances constituantes (*C. T.*, Dém. de la *Prop. 4*) ? Il en va tout autrement dans l'*Ethique*, où les *Propositions 9* et *10*, quoique construisant en fait une substance enveloppant nécessairement son existence, restent confinées strictement dans la définition de son

est fondée sur la diversité des attributs (*Prop. 5*) : il en résulte qu'il n'y a qu'un attribut par substance, que, par là même, les substances sont sans commune mesure, et que, ne pouvant se produire l'une l'autre, elles existent nécessairement par soi, etc. C'est ce que confirme la *Lettre 36, à Hudde*, écartée par le commentateur pour cette seule raison, au fond, qu'elle contredit sa thèse. — Ce qu'il faut dire, c'est que la seconde démonstration du *Corollaire* de la *Proposition 6* et le *Scolie 2* de la *Proposition 8* donnent à la *Proposition 7* une vérité valable pour toute substance et, de ce fait, apte à fonder la *Proposition 11 ;* voir plus bas, § VII *bis*, et plus haut, chap. III, § XIII, p. 124.

20. *Lettre* IX, *à de Vries*, Ap., III, p. 143, Geb, IV, p. 43.

21. Cf. *infra*, *Appendice n° 6*, § XI, pp. 486-487.

essence au point que, n'ayant recours qu'à l'exigence du maximum et à la définition de l'attribut, elles ne prononcent même pas le mot d'existence. Il en résulte que, bien qu'incluse nécessairement en fait dans la définition de la chose, l'existence de celle-ci n'est pas explicitée et requiert, pour être manifestée au grand jour, un acte spécial de démonstration. Ainsi, en géométrie, bien que toutes les propriétés du cercle soient effectivement comprises dans sa définition génétique, elles n'en doivent pas moins être expressément démontrées, une à une, dans des théorèmes distincts.

Mais on pourrait seulement expliquer par là que Spinoza ait voulu soigneusement distinguer la construction de l'essence et la preuve de l'existence, et non que, pour prouver cette existence, il ait substitué à la preuve par l'infinité des attributs, qui découle immédiatement de la construction de l'essence, une preuve par la substantialité.

La véritable raison qui l'incline vers cette dernière preuve est indiquée dans les dernières lignes du *Scolie* de la *Proposition 10* : il est nécessaire, pour réfuter les cartésiens affirmant l'existence des attributs comme substances séparées, d'établir que Dieu est l'unique substance et qu'il n'y a pas dans la Nature un signe attestant la diversité des substances. Or, si l'on prouve l'existence de Dieu par l'existence nécessaire de chacun de ses attributs constituants, l'existence de Dieu risque de paraître *résulter* de l'existence de ses attributs, et l'unité de Dieu risque de s'évanouir au profit de la diversité d'une infinité de dieux. Sans doute l'idée imprescriptible d'*Ens realissimum,* instituée comme norme de synthèse, nous oblige-t-elle à construire Dieu par la réunion en un seul être de l'infinité des substances ou attributs, à concevoir que ces attributs *ne doivent pas* exister séparément, qu'ils ne *doivent* exister que comme les constituants d'un seul être ; mais, si l'existence de Dieu n'est que l'existence par soi de chacune de ces substances, on ne voit pas *comment* son existence est l'existence d'un seul être, ni *comment* il est plus qu'une simple collection de substances. Au contraire, à partir du moment où son existence est déduite de sa substance propre, il est pleinement institué comme un être monolithique, et non comme un simple assemblage ; c'est de lui seul et de rien d'autre qu'il tient son existence. Celle-ci n'est plus conçue comme fondée en quelque sorte du dehors, dans l'existence nécessaire de tous les êtres dont il est formé, mais du dedans, dans sa substance en tant que celle-ci enveloppe la *causa sui* qui est son propre fondamental. Et, par la *causa sui* de sa substance, sera fondée dans tous les attributs l'identité de l'acte causal par lequel chacun d'eux existe par soi, identité par quoi s'expliquera leur unité réelle, malgré leur diversité. Ainsi, quoique Dieu existe par lui-même et non par eux, sa nature leur impose, non de ne pas exister par soi, mais simplement de ne pas exister par soi *séparément de lui*, ni *séparément les uns des autres.*

Enfin, la démonstration, par la *Proposition 14*, de l'unicité de la substance divine, ce par quoi sera fondée son unité, suppose, pour être possible, que soit déjà établie cette vérité que Dieu est une substance existant nécessairement par soi.

La *Proposition 11* marque donc un pas décisif vers la démonstration complète des conclusions auxquelles aboutissaient, dans le *Scolie* de la *Proposition 10*, les *Propositions 9* et *10*. Elle confirme que, si l'existence des attributs ne *résulte* pas de celle de la substance divine, car cela ferait d'eux des effets et des modes, la substance divine ne *résulte* pas non plus de leur existence simultanée ; ce qui, faisant d'elle une conséquence et un agrégat, détruirait son être. L'existence nécessaire par soi des attributs et celle de la substance, étant l'acte un de la même cause de soi, doivent être conçus par un même acte indivisible de pensée, qui réponde à la parfaite identité de cette cause en eux tous.

On voit aussi par là que, si l'*Ethique* utilise la preuve par la substantialité, tandis que l'*Appendice* géométrique du *Court Traité* n'a recours qu'à la preuve par l'existence nécessaire des attributs constituants, c'est que l'intention de Spinoza n'est pas la même ici et là. Dans l'*Ethique,* il identifie avant tout Dieu et la substance unique ; dans le *Court Traité,* il identifie avant tout Dieu et la Nature, absorbant alors Dieu dans la diversité des attributs qui la constituent : « La Nature, écrit-il, est connue par elle-même et non par aucune autre chose. Elle est formée d'attributs infinis dont chacun est infini et souverainement parfait en son genre, à l'essence desquels appartient l'existence, de sorte qu'en dehors d'eux n'existe aucune essence ou aucun être, et elle coïncide exactement avec l'essence de Dieu, seule auguste et bénie » [22]. Mais, pourrait-on demander, cette Nature est-elle un agrégat ou un seul être possédant une infrangible unité ? Certes, de cette unité, Spinoza, dès cette époque, ne doute pas. Mais quel est le ciment de cette unité ? A cette question répondent les *Propositions 11* à *14* de l'*Ethique* : ce ciment, c'est la substance unique de Dieu existant nécessairement par soi de façon indivisible. Au surplus, rien n'est enlevé par là à cette vérité que Dieu est la Nature, puisque son essence est constituée par l'infinité des attributs de la Nature.

§ VII *bis.* — Il reste maintenant à surmonter l'objection qui dénie toute validité à la preuve par la substantialité, en raison de ce qu'elle se fonde sur la *Proposition 7* où la nécessité d'exister par soi est conférée à toute substance seulement pour ce que chacune est nécessairement constituée d'un seul attribut.

Effectivement, la *Proposition 7* pose l'existence nécessaire de la

22. *Court Traité,* Appendice, I, *Prop. 4, Coroll.,* Ap., I, p. 200.

substance en vertu de la *Proposition 6* établissant qu'une substance ne peut en produire une autre ; à son tour, la *Proposition 6* est conditionnée par la *Proposition 5*, d'où il découle que, *la diversité des attributs fondant la diversité des substances*, il ne peut y avoir qu'une substance par attribut ; que, de ce fait, plusieurs substances ne pouvant avoir un même attribut, les substances sont incommensurables, ne peuvent se produire l'une l'autre et par conséquent causent nécessairement elles-mêmes leur propre existence. Puis donc que le *nervus probandi* de la *Proposition 7*, c'est que chaque substance est constituée d'un seul attribut, cette Proposition ne peut servir à démontrer quoi que ce soit de la substance constituée d'une infinité d'attributs.

Cette objection, à première vue impressionnante, s'évanouit dès un plus ample examen. On observera, en effet, que l'argument le plus facile, aux yeux de Spinoza, pour démontrer le *Corollaire* de la *Proposition 6*, pilier de la *Proposition 7*, c'est sa seconde démonstration, au moyen de l'*Axiome 4*, à savoir : si une substance était produite par une autre chose, elle se connaîtrait par cette chose et non par soi, ce qui contredit à la Définition de la substance. Il est évident que par là cette démonstration établit la nécessité d'exister à partir du concept de substance, *sans passer par le détour de l'unicité de l'attribut.* De ce fait, elle est valable pour toute substance (à un ou plusieurs attributs) et, par conséquent, pour Dieu, en tant qu'il est une substance constituée d'une infinité d'attributs.

La *Proposition 7* enveloppe donc deux vérités en une, l'une plus générale que l'autre : d'une part, que toute substance constituée d'un seul attribut existe nécessairement par soi ; d'autre part, que, une chose ne pouvant être substance si elle ne se cause pas par soi, toute substance existe par soi. C'est cette dernière vérité, plus générale, que le *Second Scolie* de la *Proposition 8* dégage du contexte démonstratif propre à la première, qui est plus particulière : si les hommes étaient attentifs à la nature de la substance, y lisons-nous, ils verraient que la *Proposition 7* est un axiome lié immédiatement *à la nature de la substance* et qu'il est impossible de penser la substance sans savoir du même coup qu'elle existe. C'est sur cette vérité universelle que s'appuie la *Proposition 11*, lorsqu'elle fonde toute sa démonstration sur la *Proposition 7*, et, dans ces conditions, elle est parfaitement valable.

***

§ VIII. — La démonstration précédente se fondait sur le *Corollaire* de la *Proposition 7* pour établir que Dieu, étant substance, existe nécessairement. Mais ne pourrait-il pas en être empêché par une cause contrariante ? C'est à réfuter cette objection que s'attache la seconde démonstration.

Toute chose existe ou n'existe pas en vertu d'une cause ou raison

soit intérieure, soit extérieure à sa nature[23]. Que le cercle carré n'existe pas, que la substance existe, la raison en est intérieure à leur nature, laquelle, dans le premier cas, est contradictoire, et, dans le second, enveloppe nécessairement l'existence (*Proposition* 7). Au contraire, qu'un triangle existe ou non, la raison en est extérieure à sa nature : elle se trouve dans l'ordre des choses qui, du dehors, impose ou exclut son existence[24].

Appliquons ce principe à Dieu. S'il n'existe pas, la raison devrait s'en trouver ou dans sa nature ou hors d'elle :

1° Elle ne peut se trouver hors de sa nature, car elle devrait être dans une autre substance qui serait, ou bien de la même nature, alors Dieu par là serait donné, ou bien d'une autre nature, mais celle-ci, n'ayant rien de commun avec la sienne, ne pourrait ni causer, ni détruire son existence (*Proposition* 2).

2° Elle ne peut non plus se trouver dans sa nature, car celle-ci devrait envelopper une contradiction. Or[25], cela est absurde, car Dieu, étant absolument infini et souverainement parfait, exclut la contradiction. Il existe donc nécessairement, puisque, ni dans sa nature, ni hors d'elle, rien ne saurait l'en empêcher.

§ IX. — Cette seconde démonstration ne constitue pas une preuve autonome, car elle présuppose la première de deux façons : d'abord, en tant qu'elle est une réfutation d'une objection qui la concerne ; ensuite, en tant que, pour aboutir, elle en utilise la conclusion : Dieu existe nécessairement en vertu de son essence. Elle s'ajoute donc à la première comme un complément, et permet de situer le problème dans un cadre général embrassant trois cas : celui du nécessaire : Dieu ; celui de l'impossible : le cercle carré (chimère) ; celui du possible : le triangle (nature finie pensable par l'entendement pur). Corrélativement, l'*Axiome* implicitement utilisé par la *Proposition* 8 et expli-

23. Comp. avec Descartes, *2e Rép.*, A. T., VII, p. 152, l. 1-4. — « Car il se peut faire qu'on ne concevra rien dans la chose même qui empêche qu'elle ne puisse exister et que cependant on concevra quelque chose de la part de sa cause qui empêche qu'elle ne soit produite », *ibid.*, A. T., IX, p. 119. Voir aussi l'*Axiome I* de l'*Abrégé géométrique*. Cette distinction de la *causa extrinseca* et de la *causa intrinseca* est scolastique et classique. Cf. saint Thomas, *Sum. Theol.*, Ia Pars, Sec. Qu., I, art. 3, Obj. 1 ; 'Εκτός, ἐνυπάρχοντα : Aristote, *Meta,* 4, 1070 *b,* 22 ; Maïmonide, *Moreh Nebokim,* II, *Introd.*, *Prop. 18* ; Spinoza, *Epist.*, XXXIV, Geb., IV, p. 180, Ap., III, p. 245. *Principia phil. cart.*, I, *Axiome 11,* Ap., I, p. 326, *Court Traité,* I, chap. 6, § 4, Ap., I, p. 82 ; cf. A. Wolfson, *op. cit.*, pp. 186 sqq., 319 sqq., et du même auteur, *Crescas, critic of Aristotle,* pp. 109-112.

24. Comp. avec *Ethique,* I, *Prop. 33, Scolie 1,* Ap., p. 93.

25. « *Atqui* », Geb., II, p. 52, l. 28, Ap., p. 40 : « Or » (Nagelate Schriften, Baensch, Meyer, Appuhn, Gebhardt, Guérinot, Pléiade), — et non « *Atque* » (traduit par « mais », dans Saisset, Lantzenberg) comme dans l'éd. Van Vloten, 1895, ce qu'Appuhn note avec raison, et non à tort comme l'affirme Gebhardt, II, p. 348.

citement formulé comme *nervus probandi* par son *Second Scolie* : « La cause en vertu de laquelle une chose existe doit, ou bien être contenue dans la nature même et la définition de la chose existante (*alors en effet il appartient à sa nature d'exister*), ou bien être donnée en dehors d'elle », reçoit ici sa plus grande extension, puisqu'il concerne maintenant, non plus seulement les choses qui existent, mais aussi celles qui n'existent pas : « Pour toute chose, il doit y avoir une cause ou raison assignable par quoi elle *existe* ou *n'existe pas*... Cette raison ou cause doit être contenue, ou bien dans la nature de la chose, ou bien hors d'elle ». Pour l'impossible (la chimère), la raison de sa non-existence est interne : c'est la contradiction ; pour le nécessaire, la raison de son existence est également interne : c'est la substantialité ; pour le possible, qui, intermédiaire entre les deux, n'est ni contradictoire, ni substantiel, la raison, soit de son inexistence, soit de son existence, est externe : c'est la chaîne infinie des causes finies. Enfin, en vertu de cette même généralité, Dieu se trouve traité comme une *nature quelconque* parmi toutes les autres, puisque, chez lui comme chez elles, la tendance à affirmer son existence pourrait se trouver empêchée de parvenir à une affirmation absolue[26]. C'est seulement dans une telle perspective que peut se concevoir l'objection : cette tendance de toutes les natures vers l'affirmation absolue de l'existence, vers l'infinitude, ne pourrait-elle pas, en Dieu même, se trouver enrayée par quelque obstacle ?

§ X. — D'autre part, il est évident que par là cette seconde démonstration constitue en fait, tout autant qu'une nouvelle preuve de l'existence de Dieu, une preuve de son infinitude, bien qu'elle ne se donne pas pour telle. Elle épouse, en effet, dans ses grandes lignes, la démonstration qui, dans la *Proposition 8,* son premier *Scolie,* et la *Lettre XXXVI à Hudde* (cf. *supra,* p. 127) établit l'infinité de la substance à un seul attribut. La substance, disait-on alors, est nécessairement infinie, ne pouvant être limitée, ni par une cause externe, puisqu'il faudrait (*Déf. 2*) que celle-ci fût une autre substance de même nature, alors que (*Prop. 5*) il ne peut y avoir plusieurs substances de même nature ; ni par une cause interne, puisque celle-ci devrait résider dans sa propre nature, alors que (cf. l'axiome au début de la dém. de la *Prop. 4* du Livre III) une nature quelconque n'enveloppe dans sa définition que l'affirmation et non la négation de son existence[27]. Dieu, dit-on maintenant, existe nécessairement, car il ne

26. « Infinitum [esse]... affirmatio absoluta existentiae alicujus naturae », I, *Scolie 1* de la *Prop 8,* Ap., p. 31, Geb., II, p. 49, l. 19-20.

27. C'est-à-dire que, dans le mode comme dans la substance, il n'y a jamais un principe interne de négation. A cet égard le mode ne diffère de la substance qu'en ce qu'il n'exclut pas comme celle-ci, de par sa définition, un principe externe de négation. Bref *toute chose* (« une chose quelconque »)

peut être privé de son existence, ni par une cause externe, c'est-à-dire par une autre substance (de même nature ou d'une autre nature), ni par une cause interne, c'est-à-dire par la nature de sa propre substance. Ainsi la structure des deux démonstrations est identique [28]. Rien de plus naturel, puisque le problème de l'infinitude et celui de l'existence par soi n'en font qu'un. En effet, l'infinitude n'étant rien d'autre que « l'affirmation absolue de l'existence », et la finitude, son « affirmation partielle » (*Scolie 1* de la *Prop. 8*), dire que la substance est finie, c'est nier partiellement son existence, alors que par nature elle l'enveloppe absolument, donc intégralement. C'est donc contredire à sa définition tout aussi radicalement que si l'on niait purement et simplement qu'elle existât.

Semblables quant à la structure, les deux démonstrations diffèrent pourtant par le détail.

1° La *Proposition 11* envisage les deux cas : limitation par une substance de même nature, limitation par une substance d'une autre nature. S'agissant d'une substance constituée d'un genre d'être (attribut), la *Proposition 8* écartait d'emblée le second, la *Définition 2* excluant la limitation par un genre d'être différent (une pensée ne limite pas un corps et réciproquement) ; son effort principal portait alors sur le premier cas [29]. S'agissant, dans la *Proposition 11,* d'une substance constituée par l'infinité des genres d'être, la *Définition 2,* qui exclut seulement la limitation réciproque d'attributs différents, ne peut permettre d'écarter le second cas qui devient primordial, alors que le premier n'est plus que subsidiaire. D'où l'appel à la *Proposition 2* : une substance d'une autre nature que Dieu n'a rien de commun avec lui ; elle ne peut donc ni poser, ni ôter son existence. C'est que personne n'a soutenu que Dieu pût être limité par un être de même nature, car le parfait ne peut limiter le parfait ; au surplus, Dieu, étant l'être souverainement parfait, contient en lui tout le parfait. Si donc l'on conçoit quelque substance autre que lui par quoi il serait limité, elle doit nécessairement être *d'une autre nature,* c'est-à-dire mal, néant de perfection. C'est pourquoi beaucoup ont conçu que Dieu, principe du bien, ne pouvait être tenu en échec que par le principe du mal, comme les Manichéens ou ceux qui confèrent au Diable une existence et une puissance. C'est à eux qu'est destinée la réfutation du second cas, bien que celui-ci soit absurde

est toujours *infinie par sa cause,* mais seule la substance est en outre *infinie par son essence,* c'est-à-dire qu'en elle seule il contredit à sa définition ou à sa nature que l'affirmation absolue de son existence puisse se trouver empêchée par une chose extérieure, cf. *supra,* chap. III, §§ XVII-XVIII, pp. 127 sqq., *infra, Appendice n° 9 : Explication de la Lettre XII, sur l'Infini.*

28. Cf. *supra,* chap. III, §§ XVI-XVII, pp. 126 sqq.
29. Cf. *supra,* chap. III, XIX-XX, pp. 130-131.

par définition, puisque le néant ne peut ni exister, ni agir, et que le *Diable*, on l'a vu, est le meilleur exemple d'une « chimère ».

Quoi qu'il en soit, cette première différence n'affecte en rien l'identité de structure que présentent les deux preuves.

2° L'hypothèse d'une substance autre, de même nature, est exclue, non plus en vertu de la *Proposition 5,* comme dans la *Proposition 8,* mais pour ce qu'on se donnerait alors ce qui est contesté, à savoir Dieu. — C'est que l'argument tiré de la *Proposition 5* (« Il ne peut y avoir deux substances de même attribut »), étant conditionné par le concept de substance constituée d'un seul attribut, est inutilisable lorsqu'il s'agit de Dieu, substance constituée d'une infinité d'attributs [30].

3° Si l'on se refuse à concevoir que la nature de Dieu puisse renfermer en elle une cause ôtant son existence, ce n'est plus, comme dans le *Scolie 1* de la *Proposition 8,* parce que toute nature existant nécessairement par soi ne peut qu'affirmer absolument l'existence vers laquelle elle tend spontanément, c'est parce qu'un être absolument infini ne saurait envelopper de contradiction. Là encore Spinoza s'est dégagé d'un argument qui ne pouvait valoir pleinement qu'avant la *Proposition 10,* lorsqu'il s'agissait des substances seulement parfaites en leur genre, dont l'existence et l'infinitude sont prouvées par l'unicité de leur attribut, — étant désireux maintenant d'approprier sa démonstration à la substance constituée d'une infinité d'attributs. Or, ce dernier argument : *l'être infiniment infini ne peut se contredire,* lui est particulièrement approprié. Puisque, en effet, cette substance, comprenant une infinité d'attributs, n'est pas absolument simple comme les substances à un seul attribut, la question de sa contradiction interne se pose légitimement. Les natures des attributs constituants, exigeant toutes à la fois leur existence, ne pourraient-elles pas s'entre-empêcher de façon que la nature totale ne pût exister ? Question à laquelle Descartes avait déjà répondu : l'être, le positif, ne saurait se contredire [31], et que Leibniz résoudra de façon analogue, en ajoutant toutefois que les attributs, étant disparates, n'ont pas de rapports entre eux, ne peuvent ni se contredire, ni agir les uns sur les autres, ni par conséquent s'entre-empêcher [32]. Spinoza, pour son compte, pense de même. L'incommensurabilité des substances attributives, leur incapacité subséquente d'agir les unes sur les autres, sont mises en évidence dans la

30. Il sera, en revanche, utilisable dans la *Proposition 14,* car il s'agira là de prouver qu'il ne peut y avoir deux substances de même attribut, l'une existant en Dieu, l'autre existant hors de lui ; bref, qu'une duplication des substances à un attribut est impossible.

31. Descartes, *III° Méd.,* A. T., IX, p. 36 ; *Rép. aux IV°° Obj., ibid.,* pp. 118 sqq. ; cf. Gueroult, *Descartes,* I, p. 225 ; Hannequin, *Etudes d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie,* Paris, 1908, I, pp. 244 sqq.

32. Leibniz, *Lettre à la Duchesse Sophie* (G.P.), IV, p. 296, *Monadologie,* art. 45.

Proposition 2 et dans les *Propositions 3, 5, 6* qui en découlent. Leur incapacité de se contredire ressort des *Propositions 9* et *10.* En effet, plus un être a d'attributs, plus il a de réalité, plus il existe, d'autant plus il est vrai, d'autant moins est contradictoire l'affirmation qu'il est. Etant des perfections positives, les attributs, loin de s'opposer, s'ajoutent les uns aux autres pour s'opposer tous ensemble au néant. Opposition d'ailleurs fictive, car, à ce qui n'est rien, rien ne peut être opposé ; mais les deux notions n'en sont pas moins antithétiques, puisque l'une exclut au *maximum* la contradiction, tandis que l'autre (« la chimère », « le Diable ») l'enveloppe au *maximum,* de sorte qu'il est contradictoire de nier l'existence de l'être total, tout autant qu'il l'est de l'affirmer du néant absolu.

§ XI. — Etant ainsi déduite, l'infinitude infiniment infinie, comme propriété de l'*existence* de la substance divine, paraît aussi intelligible que l'infinitude de l'*existence* des substances à un seul attribut. Conçue à partir de l'existence nécessaire par soi (*causa sui*) enveloppée par la nature de toute substance (*Prop.* 7), elle apparaît, elle aussi, comme affirmation absolue de son existence. Elle non plus n'est pas posée comme un donné incompréhensible, puisqu'elle est génétiquement saisie dans sa production interne.

Cependant, objectera-t-on, comment la *causa sui* donnerait-elle une genèse de l'infiniment infini, puisqu'elle est conférée à Dieu en tant qu'il est une substance *infiniment infinie ?*

Le même problème s'était posé à propos de la substance à un attribut. Si cette substance est cause de soi (*Prop.* 7), et par conséquent infinie (*Prop.* 8), c'est parce que, étant constituée d'un attribut, elle est infinie en son genre. C'est même à ce titre qu'elle est substance, c'est-à-dire en soi et conçue par soi. Ainsi, la *causa sui* ne peut génétiquement fonder l'infini, puisqu'elle résulte elle-même de l'infini [33].

La solution qui vaut pour ce cas vaudra aussi pour celui de Dieu. On distinguera, d'abord, entre deux sortes d'infinitude : celle de l'*existence* qui résulte de la *causa sui,* celle de l'*essence* qui n'en résulte pas. Dans le cas de la substance à un seul attribut, lorsqu'il s'agit de l'essence, l'infini signifie la *perfection entière* de la chose, en tant que celle-ci comprend en elle toute la réalité (d'un genre d'être) concevable par un entendement infini. L'infini, c'est alors une *perfection absolue* (en son genre) que ne grève aucune imperfection. Quand il s'agit de l'existence, l'infini signifie qu'en vertu de la perfection de son essence la chose réalise nécessairement l'affirmation absolue de son existence, si bien qu'elle remplit intégralement, par son existence, *sans que celle-ci puisse être limitée par quoi que ce soit,* toute la sphère de perfection enveloppée par sa nature. Dans le cas de Dieu, l'essence de

33. Cf. *supra,* chap. III, § XVIII, p. 128 ; § XIX, p. 130.

sa substance est infiniment infinie du fait qu'elle réunit en elle tous les attributs, c'est-à-dire toutes les perfections ou réalités concevables par un entendement infini, et son existence est infiniment infinie du fait qu'en vertu de la souveraine infinitude (c'est-à-dire *perfection*) de son essence, il doit affirmer absolument son existence, de telle sorte que celle-ci remplisse nécessairement, *sans pouvoir être limitée*, toute la sphère de perfection infiniment infinie enveloppée par sa nature. On voit par là que l'infinitude n'a son véritable sens qu'à propos de l'existence : elle est en quelque sorte l'*extension* nécessairement et absolument *illimitée* de l'existence de la chose, tandis que l'infinitude de l'essence exprime la perfection plénière de sa nature. Ainsi qu'on l'a vu, l'éternité, elle aussi, n'a son véritable sens qu'à propos de l'existence [34].

Enfin, qu'il s'agisse de l'essence ou qu'il s'agisse de l'existence, dans tous les cas (substance à un attribut ou substance divine), l'infinitude est pleinement intelligible. Elle est intelligible quand il s'agit de l'existence, car alors elle est génétiquement conçue à partir de la *causa sui*. Elle l'est également lorsqu'il s'agit de l'essence, car alors elle n'est rien d'autre que la conception par soi propre à la perfection de toute substance, — la substance infiniment infinie de Dieu étant, en outre, génétiquement construite au moyen de ses attributs, eux-mêmes conçus par soi.

On objectera peut-être que, malgré leur similitude de structure, la démonstration de la *Proposition 8* et celle de la *Proposition 11* sont fondamentalement différentes, puisque l'une ne tend qu'à établir l'infinitude (*Prop. 8* et son *Scolie 1*), tandis que l'autre ne tend qu'à établir l'existence nécessaire (2ᵉ dém. de la *Prop. 11*). — Sans contester cette différence, on doit la tenir pour secondaire, car la négation totale de l'existence : Dieu n'existe pas, et sa négation partielle : Dieu n'a qu'une existence finie, font une seule et même absurdité qui contredit également à la nécessité d'exister par soi incluse dans la nature de toute substance.

§ XII. — Par là semble comblée une lacune. — En effet, alors qu'à la *Proposition 7*, qui prouve l'existence par soi de la substance à un seul attribut, correspond la *Proposition 11*, qui, dans sa première démonstration, prouve cette propriété pour la substance infiniment infinie, on ne voit pas, à première vue, que, à la *Proposition 8*, qui démontre l'infinitude de la substance à un seul attribut, corresponde une Proposition établissant expressément cette propriété (l'absolue infinitude) pour Dieu. Mais, si l'on considère les choses et non les mots, on voit que ce correspondant est donné, en fait, par la *seconde démonstration* de la *Proposition 11*.

34. Cf. *supra*, chap. Iᵉʳ, § XXX, pp. 77 sqq.

Cependant, puisque le Dieu dont on a démontré l'existence est l'être (ou la substance) défini comme *infiniment infini,* son infinitude absolue n'est-elle pas prouvée par là même et n'est-il pas superflu de vouloir encore l'établir par une preuve spéciale ? Nullement, puisqu'on s'en procure par là une connaissance génétique, analogue à celle que la *Proposition 8* et son *Premier Scolie* obtenaient pour l'infinitude de la substance à un seul attribut ; étant clair comme le jour qu'il est tout aussi absurde de nier de Dieu une infinitude d'existence, proportionnée à la perfection de sa substance, que de nier purement et simplement qu'il existe.

***

§ XIII. — La troisième démonstration, présertée comme *a posteriori,* procédant elle aussi par l'absurde, comporte deux parties qui constituent en réalité deux preuves différentes amalgamées en une seule : 1. nous devons *nécessairement affirmer que Dieu existe ;* 2. *Dieu existe nécessairement par soi.*

La première [35] se fonde sur cet axiome (absent de la liste des *Axiomes* énoncés au début du Livre I) : « Pouvoir ne pas exister, c'est impuissance, ... pouvoir exister, c'est puissance ». Ceci étant, puis donc qu'à l'instant actuel des êtres finis existent nécessairement (nécessairement en ce sens que, ne pouvant nier que j'existe, *je dois nécessairement affirmer mon existence*), l'Etre absolument infini, nécessairement, doit exister *lui aussi* (*etiam*), sinon les êtres finis seraient plus puissants que lui, ce qui est absurde.

C'est là en un sens une transposition de la première preuve cartésienne par les effets ; car cette preuve établissait, elle aussi, non que Dieu existe nécessairement par soi, mais qu'il est nécessaire que nous affirmions son existence, la nécessité concernant en l'espèce la conclusion de notre raisonnement, mais non le rapport en Dieu de son existence et de son essence. D'autre part, la certitude que des êtres finis existent actuellement est celle du *Cogito.* D'où le sens du mot *nécessairement* : c'est un fait indubitable qu'actuellement je pense, et, comme il est *impossible* que je pense sans exister, il est *nécessaire,* puisque je pense, qu'en fait j'existe actuellement. Mais on trouve aussi, ici, quelques réminiscences de la seconde preuve cartésienne. Ainsi, l'Axiome invoqué au début est, dans les *Premières Réponses,* énoncé à propos de cette preuve sous la forme : il y a en Dieu « une puissance si grande et si inépuisable qu'elle [n'a] jamais eu besoin d'aucun secours pour exister » [36]. Semblablement, le *nervus probandi* :

35. De : « Posse non existere... » à : « Atqui nos... », Geb., II, p. 53, l. 29 à 33, Ap., p. 42.
36. *Ies Rép.,* A.T., IX, p. 86.

ce que peut le moins, le plus le peut aussi, est un corollaire de l'axiome utilisé par Descartes sous la forme : « Qui peut le plus, peut le moins. » [37]

Cependant, si cette preuve est *a posteriori* pour ce qu'elle part d'un fait constaté : l'existence des êtres finis, ce n'est pas dans le sens où Descartes l'entend. Il ne s'agit pas de remonter d'un effet donné à sa cause nécessaire, seule capable par son infinitude de rendre raison tant d'elle-même que de cet effet impuissant, de par sa finitude, à se poser lui-même ; il s'agit de prendre à témoin ce dont le fini est capable pour en conclure immédiatement à une capacité au moins égale de l'infini. Ce n'est pas une preuve *ab effectu,* c'est une preuve *a fortiori* : si le *minimum* (le fini) a la puissance d'exister, *a fortiori* le *maximum* (l'absolument infini) l'aura-t-il lui aussi. Rien donc là qui ressemble à la preuve classique *a contingentia mundi,* ou à la preuve cartésienne. D'autant moins que, comme le réclamait Caterus [38], Spinoza part de l'expérience du moi pensant, et non, comme l'exigeait Descartes, de l'idée du parfait, qui requiert, pour elle et pour le moi où elle est présente, une cause ayant une réalité formelle au moins égale à sa réalité objective. Enfin, comme n'interviennent ni la cause, ni la *causa sui,* il n'est rendu raison, ni de mon existence actuelle, ni non plus de celle de ce Dieu absolument infini que ma propre existence me contraint d'affirmer. Aussi aboutit-on simplement à conclure qu'il est nécessaire, non que l'Etre absolument infini *existe nécessairement par lui-même,* mais seulement qu'il *existe aussi* (*etiam*, *quoque*) [39].

§ XIV. — La seconde partie de la démonstration [40] conclut au contraire à l'existence nécessaire par soi : « ... Nous existons ou bien en nous-mêmes, ou bien en une autre chose qui existe nécessairement (*Axiome 1* et *Proposition* 7) ; donc un Etre absolument infini, c'est-à-dire (*Définition 6*) Dieu, existe nécessairement ». Comme nous l'avons dit, c'est là en réalité une seconde preuve. En effet, elle se suffit, et n'a pas besoin de la première pour se constituer, tandis que la première ne peut s'achever sans la seconde, indispensable pour spécifier l'existence de Dieu comme nécessaire par soi. Ces deux preuves sont

37. *III^e Méd.* A.T., IX, pp. 38-39; *Lettre à Mersenne,* 21 avril 1648, A. T., III, p. 361 ; *Lettre à Arnauld,* 4 juin 1648, A. T., V, p. 143, l. 22 sqq.

38. « Saint Thomas, ni Aristote ne se sont pas soucié des causes des idées. Et peut-être n'en était-il pas besoin ; car pourquoi ne suivrai-je pas la voie la plus droite et la moins écartée ? Je pense, donc je suis », etc., *Prem. Obj.* (Caterus), A. T., IX, p. 76.

39. « *Etiam* », Geb., II, p. 53, l. 34, *Lettre XXXVI, à Hudde,* Geb., IV, p. 185, l. 17 ; « *quoque* », *Lettre XXXVI, à Hudde,* Geb., IV, p. 182, l. 22.

40. Depuis « *atqui nos* », Geb., II, p. 53, de l. 34 à la fin du paragraphe.

néanmoins amalgamées, ce qui n'est pas sans entretenir chez le lecteur une certaine confusion [41].

Se fondant sur l'alternative entre ce qui est par soi et ce qui est par un autre, cette nouvelle démonstration semble se rapprocher de la preuve cosmologique traditionnelle [42].

Mais ce n'est là qu'une apparence, car :

1° Elle enveloppe de façon elliptique une série d'arguments informulés, étrangers à saint Thomas et à Aristote : *partant de l'alternative entre la substance et le mode* (*Définition 3* et *5, Axiome 1*), elle constate ma finitude ; d'où il résulte que, n'étant pas une substance (*Scolie 1* de la *Proposition 8*), je suis un mode (dém. de la *Prop. 4*) ; *le mode enveloppe la substance* (*Définition 5*) ; en conséquence, *puisque j'existe, nécessairement la substance existe aussi.* Or, cette substance, comme toute substance, *existe nécessairement par soi* (*Proposition 7*) ; de plus, *Dieu, être infiniment infini est une substance ;* donc Dieu existe nécessairement. Ainsi, la démonstration suppose beaucoup plus de prémisses qu'elle n'en énonce expressément, et la plupart d'entre elles seraient rejetées par Aristote, et par l'Ecole.

41. La première partie de la démonstration conclut *a fortiori* du fait de l'existence d'un être fini à la nécessité qu'il existe *aussi* un Etre infini ; la seconde (*Atqui,* etc.) ajoute que « *cet Etre existe nécessairement par soi* du fait que nous existons ou en nous-mêmes ou en une autre chose qui existe nécessairement en elle-même », étant sous-entendu que nous n'existons pas en nous-mêmes. — La conclusion de la première partie n'est pas entièrement formulée, car après la disjonctive : ou rien n'existe, ou l'Etre absolument infini existe », on attend la conclusion : « Or nous existons, donc il est nécessaire qu'un Etre absolument infini existe. » Pour passer à la seconde partie, on attendrait un « *Immo* » : « *De plus,* nous existons ou bien en nous-mêmes, etc. » L'apparence du procès *a posteriori* subsiste uniquement dans le passage de la première à la seconde partie : constatant *a posteriori* mon existence comme mode, j'en conclus à l'existence de la substance ; ensuite je confère *a priori* à cette existence les caractères que lui impose la nature de toute substance.

42. La formule est à peu de chose près identique à celle que propose Caterus à Descartes : « Je pense, donc je suis, voire même je suis l'esprit même, la pensée ; or cette pensée, cet esprit, ou il est par soi-même ou par autrui ; si par autrui, celui-là enfin par qui il est ? S'il est par soi, donc il est Dieu ; car ce qui est par soi se sera aisément donné toutes les perfections », *Ire Obj.*, A. T., IX, p. 176. Aussi a-t-on pu (cf. L. Robinson, *op. cit.*, p. 117, note 1), non sans une certaine apparence de raison, voir, dans cette preuve spinoziste, une preuve typiquement cosmologique, analogue à celle que Kant a conçue : « Wenn etwas existiert, so muss auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun existiere zum mindesten ich selbst ; also existiert ein absolut notwendiges Wesen », *Krit. d. r. Vern* IIer Teil, IIe Abt., IIes Buch, 3 Haupst., Ak.B., III, p. 404. En réalité, malgré l'identité des formules, il s'agit de quelque chose de différent, puisque dans ce type de preuve, comme le note Kant, la majeure se fonde sur l'impossibilité du procès à l'infini des causes (cf. *ibid.*, p. 404, note). Or, ce n'est nullement le cas chez Spinoza.

2° L'argument par l'impossibilité d'une série infinie de causes, *nervus probandi* de la preuve cosmologique traditionnelle, est absent. Comment interviendrait-il, en effet, puisque Spinoza admet qu'une telle série existe ? A son sens, l'absurdité n'est pas d'affirmer l'infinité actuelle de la chaîne des causes, mais d'en conclure que rien dans la Nature ne peut exister par soi.

C'est pourquoi, dans l'une de ses *Lettres,* louant Chasdaï Crescas d'avoir mieux compris que les Péripatéticiens modernes la démonstration des Péripatéticiens anciens, il s'associe à lui en ces termes : « Voici comment [d'après cet auteur] elle [la démonstration] s'énonce : s'il existe un progrès à l'infini des causes dans la nature, tout ce qui existe sera l'effet d'une cause. Or, à aucune chose qui dépend d'une cause, il n'appartient d'exister par la vertu de sa nature. Donc il n'existe dans la nature aucune chose à l'essence de laquelle il appartient d'exister nécessairement. Mais cette conclusion est absurde. Donc la supposition d'où on la déduit l'est aussi. La force de l'argument ne réside pas en ce qu'il est impossible qu'un Infini en acte soit donné, ou encore un progrès des causes à l'infini, mais seulement dans cette supposition que les choses qui n'existent pas nécessairement par nature ne sont pas déterminées à exister par une chose qui, elle, existe » [43], — « et [addition des *Nagelate Schriften*] qui est cause sans être causée » [44]. Ainsi, il est vrai qu'il existe un progrès à l'infini des causes : c'est la chaîne infinie des modes, ou mode infini, éternel, lequel est un infini actuel ; mais il est faux d'en conclure que rien de ce qui dépend d'une cause ne peut exister en vertu de sa nature, car c'est un axiome que « cette cause en vertu de laquelle une chose existe doit, ou bien être contenue dans la nature même et la définition de la chose existante, ou bien être donnée en dehors d'elle » [45]. A nier cet axiome, on est conduit à soutenir cette absurdité, que la chaîne infinie des causes, ne pouvant être causée par une cause se causant elle-même, n'aurait aucune cause [46].

43. *Lettre XII, à Louis Meyer,* Ap., III, p. 156. — M.A. Wolfson, qui commente la preuve de Crescas exposée dans *O Adonaï,* I, III, 2, observe avec pertinence que Spinoza l'a parfaitement comprise, mais qu'il attribue à tort aux Péripatéticiens modernes la preuve par l'impossibilité d'un progrès à l'infini des causes et aux Péripatéticiens anciens l'argumentation de Crescas. C'est, en effet, tout le contraire (Wolfson, *op. cit.,* I, p. 195).

44. *Ethique,* Geb., IV, p. 62, l. 9-10.

45. I, *Scolie 2* de la *Prop. 8,* Geb., II, p. 50, l. 30-33 ; cf. Seconde démonstration de la *Proposition 11, ibid.,* p. 53, l. 2-3.

46. Il est vrai que, dans la I^re^ Partie du *Court Traité* (chap. II, Ap., II, § 10, pp. 52-53), Spinoza utilise une preuve par l'impossibilité d'une série infinie de causes ; mais il s'agit là, non des causes finies (ou modes) se succédant en cascade dans la durée, c'est-à-dire des causes *in fieri,* mais « de la cause de la substance qui est le principe des choses naissant de son attribut », c'est-à-

3° Si, tout en partant de la chose finie, Spinoza peut ne pas se laisser enfermer dans la régression infinie des causes finies, c'est que l'instrument de sa preuve est, non le rapport de cause à effet, mais celui de substance à mode. La cause, réduite alors à la substance, est située sur un autre plan que les effets, eux-mêmes réduits à des modes ; et il en résulte que, leur étant immanente, elle peut être leur cause première sans appartenir à leur série infinie. On obtient alors deux termes : la série infinie des modes finis et leur *cause immanente,* à savoir la substance infinie.

Descartes, au contraire, prenant pour instrument de sa preuve le rapport de cause à effet, n'échappe à la régression infinie des causes finies qu'en prenant pour point de départ, non une chose finie : mon moi pensant, mais une chose finie comprenant une réalité infinie : mon moi *en tant qu'il pense une idée* (*celle du parfait*) *dont la réalité objective infinie ne peut impliquer pour cause que l'être formel de l'infini.* En conséquence, la cause de mon moi, étant la cause de toutes les perfections dont j'ai l'idée, est une substance qui se cause elle-même dans la souveraine perfection de son être.

Les deux preuves sont irréductibles, car Descartes exclut que Dieu soit la substance des choses finies, tandis que Spinoza ne saurait admettre que l'infinitude de Dieu soit contenue seulement dans l'idée du parfait : pour lui, Dieu, étant la substance indivisible de toute chose, est de ce fait compris tout entier comme cause adéquate dans l'essence singulière de chaque mode fini, et intégralement présent à ce titre dans *toute idée adéquate de l'essence d'un mode fini quelconque.*

Ainsi, en prenant comme instrument de preuve la relation de substance à mode et non celle de cause à effet, Spinoza s'écarte principiellement des démonstrations *a posteriori* tant aristotéliciennes que cartésiennes.

4° Au surplus, du fait qu'elle introduit comme prémisse l'existence nécessaire par soi de la substance, cette démonstration trahit le caractère superflu et illusoire de son appareil *a posteriori.* Car, si l'on sait que toute substance existe nécessairement par soi et que Dieu est une substance, on voit aussitôt qu'il existe nécessairement, sans avoir besoin de le conclure de ma propre existence comme être fini.

dire de causes *in esse* qu'on jugerait nécessaires pour expliquer l'existence en acte de cette substance. Mais il est absurde de concevoir une telle série de causes puisqu'elle devrait nécessairement s'achever dans un être existant par soi, c'est-à-dire dans une substance identique à cette substance unique qu'on prétend expliquer. On notera que Descartes, lui aussi, admettait l'infinité actuelle des causes *in fieri,* mais non celle des causes *in esse* (cf. Gueroult, *Descartes,* I, pp. 257 sqq). Voir fin du volume, *Appendice n° 6,* § 4, p. 475 et note 16.

La preuve *a posteriori* n'est donc qu'un artifice destiné à rendre plus accessible la preuve *a priori* : « Dans cette dernière démonstration, précise Spinoza (*Scolie* de la *Prop. 11*), j'ai voulu faire voir l'existence de Dieu *a posteriori,* afin que la preuve fût plus aisée à percevoir ».

§ XV. — L'absence, chez Spinoza, de tout véritable procédé *a posteriori* découle immédiatement de la donnée fondamentale de sa philosophie : notre entendement, identique à l'entendement infini, est entièrement rempli par la réalité totale de Dieu [47]. Toutes ses démonstrations, toutes ses découvertes n'en sont que l'expression immédiate, l'affirmation spontanée, l'accomplissement naturel. Aussi est-il puissance du vrai, et « appartient-il à la nature de notre pensée de former des idées vraies » : « ... *Verum sive intellectus* ». Contraire à la nature de notre pensée, le procédé *a posteriori* l'est à la nature des choses, car alors que Dieu existe par soi, il prétend le démontrer à partir d'un autre. Il ne convient donc qu'aux insensés, à qui les mots tiennent lieu de pensées. C'est ce que professait déjà le *Court Traité* : « De tout cela il s'ensuit donc clairement que l'on peut démontrer aussi bien *a priori* qu'*a posteriori* que Dieu est. Encore mieux *a priori,* car, les choses qu'on démontre de l'autre façon, on doit les démontrer par leur cause extérieure, ce qui est une imperfection manifeste, puisqu'elles ne peuvent se faire connaître d'elles-mêmes, mais seulement par des causes extérieures. Dieu, cependant, la cause première de toutes choses et aussi la cause de soi-même, se fait connaître lui-même par lui-même. De peu de signification est donc cette parole de Thomas d'Aquin suivant laquelle Dieu ne peut pas être démontré *a priori* et cela précisément parce qu'il n'a pas de cause » [48].

*
**

§ XVI. — Cette dernière conclusion se trouve immédiatement confirmée par le *Scolie,* qui, apportant en fait l'équivalent d'une quatrième démonstration, présente *a priori,* de façon directe, ce que la

47. *De int. em.,* Ap., I, § 57, p. 271. — « Il est de la nature d'un être pensant de former des idées vraies, c'est-à-dire adéquates », *De int. em.,* Ap., I, § 41, p. 259. — « Il appartient à la nature de la pensée de former des idées vraies », *De int. em.,* § 61, p. 275. — « Je ne puis... quand je connais la nature de Dieu, me le représenter fictivement comme existant ou n'existant pas », et, note 3 : « On observera que si beaucoup de gens déclarent douter de l'existence de Dieu, c'est qu'ils n'en possèdent que le nom ; ou bien ils forgent une fiction qu'ils *appellent* Dieu, ce qui ne s'accorde pas avec la nature de Dieu », *ibid.,* § 34, p. 246-247 ; Geb., II, p. 20, l. 11-12, ad *t* ; cf. aussi *Ethique,* II, *Prop. 47, Scolie.*

48. *Court Traité,* I, chap. Ier, § 10, p. 48, chap. 7, §§ 9-10.

troisième obtient *a posteriori,* de façon indirecte. Son point de départ, c'est le précédent *Axiome* : « Pouvoir exister est puissance », d'où l'on tire immédiatement cet autre : La réalité et la puissance ne font qu'un (ce qui annonce la *Proposition 34*). En conséquence : plus un être a de réalité, plus il a de force pour exister, et Dieu existe nécessairement de lui-même, puisque, étant la réalité absolument infinie, il est puissance absolument infinie.

Ici est dégagée la raison de la preuve *a posteriori* (ou *a fortiori*), à savoir l'identité de l'essence et de la puissance, de l'essence infiniment infinie et de la puissance infiniment infinie, de cette puissance et de la nécessité absolue d'exister. Grâce à cette identité, peut s'appliquer au rapport de l'essence et de l'existence la règle de proportionnalité que la *Proposition 9* appliquait au rapport de la quantité d'essence et de la quantité d'attributs. La démonstration de l'existence de Dieu devient alors spécifique, puisqu'elle ne se fonde plus simplement sur une propriété (la substantialité) commune à lui et à tous les êtres en soi et conçus par soi, mais sur la propriété caractéristique de sa nature, à savoir l'infinitude infinie de sa réalité. Ainsi apparaît enfin, *in cauda,* mais sous une autre forme, cette preuve par les attributs constituants que l'on s'était attendu à voir surgir la première, comme une conséquence immédiate du *Scolie* de la *Proposition 10* : si toute chose infinie en son genre (substance-attribut) existe par soi, *a fortiori* existe par soi l'être constitué par l'infinité de ces choses infinies. Ce que Spinoza formulait excellemment dans une *Lettre à Hudde* : « Puisque de la perfection seule peut provenir qu'un être en qui toutes les perfections ne sont pas comprises existe par sa propre nature, nous devons admettre aussi (*quoque*) l'existence de l'Etre qui comprend en lui-même toutes les perfections. Car *si un être doué d'une puissance moindre se suffit à lui-même, combien plus il en sera ainsi d'un autre doué d'une puissance plus grande* » [49]. — « Démonstration que je crois la meilleure », avait déclaré Spinoza, car elle comporte immédiatement la garantie de sa vérité : « Plus j'ai accordé d'attributs à un être, plus je suis obligé de lui accorder d'existence ; c'est-à-dire plus je le conçois comme une vérité... » [50]. Ce qu'exprime la conclusion du *Scolie* : « Seule l'imperfection ôte l'existence, la perfection au contraire la pose, si bien que nous ne pouvons être plus certains de l'existence d'aucune chose que de celle de Dieu ».

Cet axiome, renfermant le principe de toutes les preuves, en dispenserait. Mais son évidence est obscurcie du fait que la plupart ne voient

49. *A Hudde,* 10 avril 1666, *Lettre XXXV,* n° 6, Ap., III, p. 248 [mots soulignés par nous], Geb., IV, p. 182, l. 19-23. « Si nous posons qu'une chose infinie et parfaite seulement en son genre existe par elle-même, il faudra aussi (*etiam*) accorder l'existence à un être infini et parfait absolument », *A Hudde,* mi-juin 1666, *Lettre XXXVI,* p. 251, Geb., IV, p. 185, l. 12-14.
50. *A S. de Vries* (1663), *Lettre IX,* p. 143.

que les modes et non leur substance[51]. Or, comme, dans les modes, ce qui se fait vite ou existe facilement périt de même, ils ne sont pas disposés à croire que ce qui existe de soi existe éternellement ; et comme aussi, dans les modes, ce qui comprend plus de perfection se fait plus difficilement, ils ne sont pas non plus disposés à croire que d'autant plus une chose a de perfection d'autant plus elle doit exister. Ces difficultés ne les arrêteront plus sitôt qu'ils auront présent à l'esprit qu'il s'agit ici, non de modes, mais de substances, dont l'existence dépend de leur seule perfection et nullement de celle des causes extérieures[52].

§ XVII. — Cependant, s'il reprend la preuve fondée sur l'existence nécessaire par soi des attributs constituants, la seule à laquelle s'était arrêté l'*Appendice* géométrique du *Court Traité*, ce *Scolie* lui donne une physionomie nouvelle. Intégrée à la preuve par la substance infiniment infinie, laquelle est à ce titre conçue comme puissance infiniment infinie, elle cesse de compromettre l'unité de Dieu. En effet, l'unité d'une seule et même *causa sui* se trouvant ici imposée

51. C'est-à-dire les attributs dont ils sont les modes.

52. « Les choses qui proviennent de causes extérieures, qu'elles se composent de beaucoup de parties ou d'un petit nombre, tout ce qu'elles ont de perfection ou de réalité est dû à la vertu de la cause extérieure, et leur existence provient de la seule perfection de cette cause et non de la leur. » Si l'on entend par causes extérieures la chaîne des causes finies dans la durée, cette assertion n'est vraie à la lettre que lorsque les modes sont considérés abstraitement, c'est-à-dire sur le plan de leur existence, en les « séparant de la substance et en négligeant la manière en laquelle ils découlent de l'éternité » (*Lettre XII, à L. Meyer,* Ap., III, p. 153) : ainsi, quand on explique l'existence ou l'anéantissement des corps par l'agrégation ou la désagrégation de parties sous l'action des corps extérieurs en vertu des lois de la mécanique. Mais, sur le plan de leur essence, il s'en faut que toute la réalité et perfection de la chose ne soit due qu'à la vertu de causes extérieures, et que son existence provienne de la seule perfection de ces causes et non de la sienne. (C'est ce que n'a pas vu Lagneau, *Notes sur Spinoza,* Rev. Met., 1895, pp. 406 et suiv.) Chacune, en effet, a pour première condition de son existence sa propre perfection, c'est-à-dire sa force intérieure d'exister (*conatus*), qui est en elle l'expression directe de la force de Dieu (III, *Prop. 4, 5, 6, 7, 8*). Mais, comme, de par sa finitude, la puissance d'exister de chacune est infiniment dépassée par celle des causes extérieures, c'est-à-dire par la puissance de tous les autres modes, elle ne parvient à imposer l'existence qu'elle tend d'elle-même à promouvoir que dans la mesure où son effort n'est pas enrayé, mais favorisé, par le jeu universel de ces causes. C'est pourquoi *tout se passe comme si* son existence dépendait « *entièrement* » des choses extérieures. — Cf. *Ethique,* I, *Prop. 24, Coroll.,* II, *Prop. 45, Scolie.* Notons qu'il n'y a aucune équivoque possible lorsque, par cause extérieure (au singulier), Spinoza entend Dieu, cause de la perfection, c'est-à-dire du positif, de la réalité ou puissance, qui est dans la chose ; c'est de la substance, en effet, où elle est comme en autre chose (*ut in alio*), qu'elle tient, comme d'une cause extérieure, toute sa perfection, cf. I, dém. de la *Prop. 26,* Ap., p. 44, Geb., II, p. 54, l. 22-26 ; voir *infra,* chap. XII, § IX, pp. 335-336.

par une seule et même puissance infiniment infinie, les puissances infinies d'exister propres aux divers attributs sont nécessairement conçues comme les faces diverses de cette puissance unique.

De là découlent plusieurs conséquences :

1° La dépendance de l'infinitude à l'égard de la *causa sui,* qui avait été démontrée pour la *substantia unius attributi,* se retrouve dans la *substantia constans infinitis attributis.* Ici comme là, l'être total, en soi et conçu par soi, c'est-à-dire la substance, est posé nécessairement comme « affirmant absolument son existence », c'est-à-dire comme posant son infinitude. Ainsi, qu'il s'agisse de la totalité d'un être unique en son genre, ou de la totalité d'un être comprenant tous les genres d'être et doué par là même d'une puissance infiniment infinie, l'infinitude de la chose, c'est-à-dire la position absolue de son existence, en résulte nécessairement. Bref, la *causa sui* est partout la raison génétique de l'infinitude [53].

2° Si, conformément à l'*Appendice* géométrique du *Court Traité,* et sur le plan de la définition de Dieu par ses attributs constituants, on conçoit que l'existence par soi de la substance divine n'est rien d'autre que l'existence par soi simultanée de tous ses attributs, le pouvoir d'exister de la première sera nécessairement réduit au pouvoir d'exister des seconds. Bref, étant admis qu'ils existent tous ensemble avec la même force et avec la même nécessité, si, par exemple, leur nécessité d'exister est, en chacun, comme 1, la nécessité d'exister de l'assemblage qu'ils constituent ne pourra, elle aussi, n'être que comme 1.

Au contraire, si, conformément au *Scolie* de la *Proposition 11,* on conçoit que l'existence nécessaire de Dieu résulte de la perfection infiniment infinie propre à sa substance, sa puissance d'exister sera infiniment infinie et sans commune mesure avec celle de chacun de ses attributs considérés isolément. Toutefois, comme nous savons aussi que les attributs ne sont pas isolés, que Dieu n'est pas leur collection, mais leur unité substantielle, leur existence, pas plus que leur essence, ne pourra sans absurdité être désolidarisée de celle de la substance unique qu'ils constituent, et leur puissance d'exister, ne faisant qu'un avec celle de cette substance, devra être considérée, elle aussi, à ce titre, comme infiniment infinie. Semblablement, tous les propres fondamentaux des substances à un seul attribut : éternité, infinité, vérité, etc., seront élevés à l'infiniment infini, dès lors que ces substances seront sublimées comme attributs de la substance divine. Par exemple, puisque la vérité d'une idée s'évalue toujours par rapport à l'existence de son idéat, l'idée de l'attribut, tant qu'il sera *considéré isolément,* sera vraie seulement d'une façon infinie, en tant que son idéat n'enveloppe qu'une puissance infinie d'exister, alors que l'idée de la substance

53. Cf. *supra,* § XI, pp. 191 sqq.

infiniment infinie sera vraie de façon infiniment infinie, en tant que son idéat enveloppe une puissance infiniment infinie d'exister. Mais, dès que l'attribut sera conçu droitement comme faisant corps avec l'être de la substance infiniment infinie, on devra considérer que, de ce chef, il existe de par une puissance infiniment infinie, et la vérité de son idée apparaîtra alors comme devant s'imposer avec la même force que la vérité de l'idée de Dieu.

Si les propres fondamentaux des substances sont élevés, en quelque sorte intensivement, à l'infiniment infini dès qu'elles sont conçues comme des attributs de la substance unique, c'est qu'elles sont réunies en celle-ci comme par une intégration sans commune mesure avec une addition ou une coalition. Par là, on s'explique que la substance soit infiniment plus que le simple assemblage de ses attributs et que ceux-ci soient ses éléments sans en être les parties. Mais on voit en même temps que, pourtant, il n'y a rien d'autre dans la substance que ses attributs, sinon elle leur serait exorbitante, et, contrairement à leur définition, ils ne pourraient exprimer son essence. Ainsi, de ce que la substance divine a infiniment plus de puissance d'exister, non seulement que chacun d'eux pris isolément, mais que leur simple collection, on n'en saurait conclure qu'ils n'en sont que « l'expression sur le plan inférieur ». La distinction de deux plans n'est ici que de raison. Certes, sur le plan de la définition de l'essence et du *Scolie* de la *Proposition 10*, l'existence de Dieu paraît devoir dépendre de l'existence par soi de ses attributs, tandis que sur le plan du *Scolie* de la *Proposition 11*, c'est l'existence par soi des attributs qui paraît dépendre de l'existence par soi de Dieu. Mais en réalité ces deux plans n'en font qu'un et les deux assertions opposées s'équilibrent, par leur correction réciproque, selon le principe de « penser toujours ensemble » (*simul*) les attributs et la définition de Dieu [54]. Cette simultanéité impose l'ajustement des deux thèses, de sorte que Dieu ne peut exister sans ses attributs, qui existent par soi, ni inversement les attributs sans Dieu, qui existe par lui-même.

***

§ XVIII. — On peut maintenant embrasser d'un coup d'œil toute la construction de Dieu quant à son essence et quant à son existence, et déterminer le rapport mutuel des différentes preuves de son existence.

La *Proposition 9* établissait la *nécessité* pour un être absolument réel de comporter tous les attributs concevables par un entendement infini. La *Proposition 10* établissait la *possibilité* pour les substances à un seul attribut d'être les attributs de cet être. Par là pouvait se réaliser la construction de l'essence de Dieu comme substance

54. Cf. *supra,* chap. IV, § I, p. 141, note 2 ; § XV, pp. 160 sqq.

constituée d'une infinité d'attributs. Le *Scolie* subséquent, défendant ce résultat contre les cartésiens et formulant deux conclusions capitales : *a*) une substance peut avoir plusieurs attributs ; *b*) la diversité des attributs n'est pas le signe de la diversité des substances (si l'on entend par diversité, non simplement l'incommensurabilité, mais l'*existence séparée* de ce qui se conçoit séparément), aboutissait finalement à la connaissance par simple vue de l'essence de Dieu, c'est-à-dire à la perception intuitive de sa définition génétique (« *nil clarius in Natura* »), exhibée, selon l'usage, en marge de la déduction, dans un *Scolie.* Toutefois, se confinant dans la description de l'essence ainsi construite, ce *Scolie* s'abstenait d'en tirer l'existence nécessaire que, pourtant, sa Définition, en tant que « définition parfaite d'une chose incréée », imposait de façon immédiate.

La *Proposition 11* prouve cette existence. Mais, contrairement à ce qu'on pouvait attendre, elle ne la déduit pas du contenu spécifique de la *Définition* génétique précédemment établie. Elle la pose : *a*) comme nécessaire *a priori*, 1° parce que Dieu est substance (*Première Démonstration*) ; 2° parce que rien, ni dans la nature de Dieu, ni hors d'elle, ne saurait empêcher qu'il n'existe (*Seconde Démonstration*) ; *b*) comme nécessaire *a posteriori*, parce qu'on ne peut nier que des modes existent et qu'il serait absurde que des modes finis existassent tandis que n'existerait pas la substance infinie qui les rend possibles (*Troisième Démonstration*). Commentant ce résultat, et en tirant les conclusions, le *Scolie* subséquent, symétrique, quant à l'existence, du *Scolie* de la *Proposition 10*, relatif à l'essence, met en pleine lumière ce qui, d'étape en étape, transparaissait de plus en plus, à savoir que la nécessité d'exister par soi exprime directement la puissance infiniment infinie inhérente à la perfection infiniment infinie d'une substance constituée d'une infinité d'attributs éternels et infinis. Par là et en symétrie avec le processus constructif de l'essence divine par quoi le *Scolie* de la *Proposition 10* fondait sur la proportionnalité des attributs à la quantité d'essence (ou de perfection) la nécessité pour l'essence de Dieu d'être constituée d'une infinité d'attributs, le *Scolie* de la *Proposition 11*, se fondant sur la proportionnalité nécessaire de l'existence et de la puissance à la quantité de perfection ou d'attributs, aboutit à la plus forte et la plus directe des preuves *a priori* de l'existence de Dieu. Et cette preuve (elle aussi introduite marginalement dans un *Scolie*, comme il est d'usage lorsqu'il s'agit des preuves de simple vue) retrouve implicitement, sous une forme nouvelle, sans danger pour l'unicité de Dieu, l'équivalent de la preuve par l'existence nécessaire des attributs (ou perfections) constituants, celle que la *Correspondance* a pu considérer comme la meilleure, et que seule avait retenue l'*Appendice* géométrique du *Court Traité.*

Ainsi, l'on termine par où il semblait que l'on eût dû commencer. C'est qu'il fallait d'abord se fonder dans la substantialité de Dieu pour

que la genèse de son existence à partir de ses attributs fût indiscutablement celle d'un seul être, un et unique, et non celle de substances simplement juxtaposées. De son existence nécessaire par soi, la première Démonstration donne d'emblée la raison fondamentale : la substantialité, mais d'une façon extrinsèque, générale, non spécifiquement génétique, car cette raison vaut indifféremment pour les substances à un seul attribut et pour la substance constituée d'une infinité d'attributs ; les Démonstrations suivantes — qui sont polyvalentes, car elles satisfont simultanément, on l'a vu, à des préoccupations différentes — mettent en évidence, sous des aspects divers, la raison intrinsèque de cette existence, raison spécifiquement génétique (c'est-à-dire propre à la substance formée de l'infinité des perfections, ou attributs, concevable par un entendement infini), à savoir la puissance infiniment infinie de l'*Ens realissimum* (cf. *Scolie*) par quoi cet Etre, se causant nécessairement lui-même, pose absolument son existence, dans toute son étendue et plénitude, sans limitation ni défaillance.

Alors :

1° On retrouve pour Dieu lui-même cette genèse de l'infinitude à partir de la *causa sui* que la *Proposition 8* et son premier *Scolie* accomplissaient pour la substance à un seul attribut, et qui, à son tour, conditionnera la genèse de l'indivisibilité.

2° La démonstration de l'existence nécessaire de Dieu devient parfaitement génétique :

La Définition de Dieu, disions-nous plus haut [55], comporte deux éléments : 1. Dieu comme substance ; 2. Dieu comme être constitué d'une infinité d'attributs. Pour prouver son existence, il semblait que deux voies s'ouvrissent — celle de la substance, celle des attributs — entre lesquelles il apparaissait que l'on pût choisir à volonté. L'*Appendice* du *Court Traité* opte pour la seconde ; l'*Ethique* donne la préférence à la première. Mais la genèse reste imparfaite quand on s'en tient, soit à l'une, soit à l'autre : si le *nervus probandi*, c'est seulement l'existence par soi des attributs constituant la substance infiniment infinie, il manque ce fondement d'unité qu'est la substantialité de Dieu ; si c'est seulement cette substantialité, il manque ce qui caractérise comme telle la substance divine, à savoir l'infinité des attributs par laquelle elle est l'unique substance, bref, sa raison spécifique, intrinsèque. Les deux voies sont donc indispensables et doivent être concurremment suivies jusqu'au point où elles convergent et où la genèse s'accomplit. C'est cette convergence qu'assure le *Scolie* de la *Proposition 11*, sous la forme d'une preuve par le contenu de l'*Ens realissimum* [56].

55. Cf. § VI, pp. 181 sqq.
56. Cf. *infra, Appendice n° 6.*

CHAPITRE VI

L'INDIVISIBILITÉ

(*Propositions 12, 13, Corollaire* et *Scolie, Scolie* de la *Proposition 15*)

§ I. — Avec la démonstration de l'existence de Dieu, une étape décisive est franchie. La substance constituée d'une infinité d'attributs éternels et infinis, d'abord construite dans son essence, est devenue, par la preuve de son existence, la plus haute et la plus certaine des vérités [1]. La genèse de Dieu paraît accomplie.

Aussi, en déduisant ces trois « propres » divins que sont l'indivisibilité, l'unicité, l'immanence des choses à Dieu (panenthéisme), les *Propositions 12* à *15* semblent-elles simplement exhiber quelques-unes des propriétés contenues dans la définition génétique de l'être souverainement réel — la définition parfaite d'une chose permettant d'en conclure toutes les propriétés « en la considérant seule, sans y joindre d'autres concepts » [2]. La mise au jour de ces conséquences ne ferait donc qu'ajouter au concept génétique de Dieu la description (*descriptio generationis*, il est vrai, et non *descriptio generati*) de l' ἕν καί πᾶν qui en résulte.

Ces considérations ne sont pas sans pertinence. Cependant, on ne saurait non plus les prendre trop à la lettre. En effet, la révélation de ces propriétés nous permet aussi de mieux pénétrer la structure constitutive de la chose ; et, par conséquent, la genèse, bien que déjà accomplie pour l'essentiel, doit de ce fait bénéficier d'un surcroît de clarté et de certitude. Par exemple, comme l'indique la fin du *Scolie* de la *Proposition 10*, le concept de substance divine ne pourra être assuré et fondé dans sa pleine intelligibilité qu'à partir du moment où l'on aura démontré que cette substance est unique.

Ainsi, dans la mesure où la déduction des propres nous découvre

1. « Car, puisque son essence exclut toute imperfection et enveloppe la perfection absolue, par là même elle ôte toute raison de douter de son existence et en donne une certitude souveraine (*summam certitudinem*), comme je crois que le verra toute personne un peu attentive », fin du *Scolie* de la *Prop. 11,* Ap., p. 45, Geb., II, p. 54, l. 30-35.

2. *De int. emend.,* Ap., I, § 53, p. 270, Geb., II, p. 35, l. 17-19.

certaines propriétés de Dieu sans lesquelles celui-ci ne pourrait être Dieu [3], elle fait accomplir un progrès dans la genèse. C'est ce qui est particulièrement évident pour la *causa sui*. Si, en effet, on a découvert que la chose se cause elle-même après avoir procédé à la *genèse de son essence* (car on a déduit la *causa sui* de la définition génétique de Dieu), il est non moins certain que la *genèse de la chose* n'a été obtenue que par la connaissance de ce propre qui rend raison de son existence. Et de ce fait, un progrès fondamental s'est trouvé accompli aussi dans la connaissance de l'essence, puisque sa vérité étant alors au plus haut point démontrée, il devient au plus haut point certain qu'elle est réellement une essence.

Or, ce qui vaut pour la *causa sui* vaut, à des degrés divers, pour tous les autres propres : éternité, infinitude, indivisibilité, unicité, etc., puisque ceux-ci ne sont rien d'autre que la *causa sui* elle-même, envisagée à différents points de vue.

On ne doit donc pas séparer radicalement la démonstration de l'existence de Dieu et la déduction de ses propres pour ce que, avec la première, s'achèverait la construction du principe, tandis qu'avec la seconde commencerait la déduction des conséquences. Au contraire, la déduction des propres de Dieu intervient déjà au moins avec la preuve de son existence, qui n'est rien d'autre que la démonstration de son propre fondamental : la *causa sui*. Et elle se poursuivra jusqu'à la fin du Livre I [4].

*
**

§ II. — Le premier des propres à être déduit, après la *causa sui*, c'est l'indivisibilité. Sa démonstration s'effectue d'abord par l'absurde, en deux étapes : *a*) indivisibilité de la substance constituée d'un seul attribut, ou de tout attribut d'une substance : « *De nul attribut d'une substance il ne peut être formé un concept vrai d'où il suivrait que cette substance peut être divisée* » (*Proposition 12*) ; *b*) indivisibilité de la substance constituée d'une infinité d'attributs : « *Une substance absolument infinie est indivisible* » (*Proposition 13*). Elle s'effectue ensuite, dans le *Scolie* de la *Proposition 13,* directement et d'un seul coup pour toute substance, comme une conséquence de l'infinitude propre à chacune.

Les preuves par l'absurde prennent pour point de départ l'hypothèse de la divisibilité :

A. La divisibilité supposée de la substance constituée d'un seul attribut conduit à un dilemme :

a) Ou bien les parties en lesquelles la substance se divise sont

3. *Court Traité,* Ire Partie, chap. III, Addit. 1, Ap., I, p. 71.

4. Cf. *infra,* chap. VII, § I, p. 245, note 5, la remarque sur les deux catégories de propres.

autant de substances, et, de ce fait, la substance en produit plusieurs autres dont chacune est d'un attribut différent, cause de soi (*Prop. 6*) [5], infinie en son genre (*Prop. 8*), etc., ce qui est absurde en tant que contraire à la *Proposition 6* ; de plus, les parties n'exprimant pas l'essence de la substance, n'ont rien de commun avec elle (*Déf. 4, Prop. 10*), c'est-à-dire avec le tout, si bien que le tout peut être conçu sans les parties ; ce qui est absurde.

b) Ou bien les parties perdent leur nature de substance, dès lors, si la substance entière est divisée en parties égales [6], elle perd sa nature et cesse d'être ; ce qui est absurde, puisque, de par la *Proposition 7*, elle existe nécessairement.

B. La divisibilité de la substance absolument infinie conduit à un semblable dilemme :

a) Ou bien les parties sont des substances de même nature, et il y a plusieurs substances de même nature, ce qui est absurde, comme contraire à la *Proposition 5.*

b) Ou bien les parties perdent leur nature de substance absolument infinie et la substance absolument infinie peut cesser d'exister, ce qui est absurde, comme contraire à la *Proposition 11.*

§ III. — En démontrant l'indivisibilité de Dieu (*Proposition 13*) après avoir démontré celle de la substance à un attribut (*Proposition 12*), Spinoza reste fidèle au procédé qui consiste, non seulement à établir les propres de la substance constituée d'un attribut avant ceux de la substance constituée d'une infinité d'attributs, mais à calquer la démonstration de ces derniers sur un canevas fourni par celle des premiers [7]. Ainsi, l'existence par soi a été établie pour l'attribut dans la *Proposition 7*, avant de l'être pour Dieu dans la première Démonstration de la *Proposition 11* ; l'infinitude, pour l'attribut, dans la *Proposition 8*, avant de l'être, implicitement, pour Dieu dans la deuxième Démonstration de la *Proposition 11* [8]. A lui seul, ce procédé

5. Cf. *supra,* chap. III, § XIII, p. 123, note 65.

6. Cette égalité des parties est supposée par Descartes dans les *Principes,* supposition restreinte à la substance étendue (*Princ., III,* art. 46). Cf. *infra, Appendice n° 14,* pp. 569 sqq.

7. Par là il s'explique que, dans l'énoncé de la *Proposition 12,* il s'agisse de l'*attribut d'une substance,* et, dans la démonstration, de *la substance.* C'est que, d'une part, les substances à un attribut ont été réduites aux attributs de la substance, tandis que, d'autre part, c'est en tant que substances constituées d'un attribut qu'on peut démontrer leur indivisibilité de la même façon qu'ont été démontrées leur existence par soi et leur infinitude.

8. Sur le rapport étroit de cette démonstration avec celle de l'infinitude, cf. *supra,* chap. V, §§ X-XI, pp. 188 sqq.

confirme que les attributs ne dépendent pas de Dieu, qu'ils tiennent leur réalité et leurs propres d'eux seuls, et que, constituant tous ensemble Dieu, ce sont les propres de Dieu qui s'expliquent à partir des leurs et non le contraire.

La façon dont est disposée ici la série des *Propositions* pose, toutefois, un problème mineur. Déduisant, selon l'ordre des raisons, les propres de la substance constituée d'un seul attribut, Spinoza a conclu, de son incommensurabilité avec quoi que ce soit d'autre, la *causa sui* ou éternité (*Proposition* 7), puis, de celle-ci, l'infinitude (*Proposition* 8). Comme l'indivisibilité a sa raison immédiate dans l'infinitude, tout autant que celle-ci a la sienne dans la *causa sui*, on se serait attendu à la voir déduite tout aussitôt après. Il n'en est rien pourtant, et la déduction des propres attributifs, s'interrompant pour faire place à la construction de Dieu et à la preuve de son existence, reprend à propos de l'indivisibilité, dont la démonstration, comme propre de la substance attributive, fournit un canevas pour sa démonstration comme propre de Dieu. On doit se demander pourquoi cette disposition compliquée a été préférée à la suivante qui, semble-t-il, eût été plus simple et plus claire :

A. *Substances constituées d'un seul attribut* : démonstration de leur existence par soi ou éternité (*Proposition* 7), de leur infinitude (*Proposition* 8), de leur indivisibilité [9], par une *Proposition 9* qui correspondrait à la *Proposition 12* de l'*Ethique.*

B. *Substance constituée d'une infinité d'attributs*, ce qui donnerait une série de *Propositions 10* à *14*, correspondant aux *Propositions 9* à *13* de l'*Ethique.*

a) Construction de cette substance, ce qui donnerait des *Propositions 10-11,* correspondant aux *Propositions 9-10* de l'*Ethique.*

b) Démonstration *a*) de son existence par soi ou éternité, ce qui donnerait une *Proposition 12,* correspondant à la *Première Démonstration* de la *Proposition 11* de l'*Ethique* ; *b*) de son infinitude, ce qui donnerait une *Proposition 13,* correspondant à la *Seconde Démonstration* de la *Proposition 11* de l'*Ethique* [10] ; *c*) de son indivisibilité, ce qui donnerait une *Proposition 14*, correspondant à la *Proposition 13* de l'*Ethique*, etc.

La réponse à cette question ne peut être que conjecturale. On peut estimer vraisemblable que la démonstration de l'indivisibilité de toute substance offre, par rapport à l'étendue, un intérêt polémique (ce que le *Corollaire* de la *Prop. 13* confirme). Or, cet intérêt ne se fait

9. Cf. *supra,* chap. V, § X, pp. 188-189, et chap. III, § XVII, p. 127.
10. Cf. *supra,* p. 207, note 8.

jour qu'à partir du moment où, Dieu ayant été construit comme substance constituée par l'infinité des attributs, il s'agit d'établir par la *Proposition 14* qu'il n'y a aucune substance en dehors de la sienne. Si, en effet, la substance étendue était divisible, elle devrait exister hors de Dieu et la *Proposition 14* serait impossible. Ainsi, la *Proposition 14* assignerait à la démonstration de l'indivisibilité sa place immédiatement avant elle, dans les *Propositions 12* et *13*.

§ IV. — Un simple coup d'œil permet d'apercevoir que les démonstrations des *Propositions 12* et *13* ont un canevas commun, à savoir le dilemme : ou bien, dans la division, les parties demeurent des substances, ou bien elles cessent de l'être, la conclusion étant absurde dans les deux hypothèses. Mais sur ce canevas identique sont tissés des arguments différents, le cas de la substance constituée d'une infinité d'attributs ne pouvant se traiter entièrement comme celui de la substance constituée d'un seul. C'est ce qu'on a déjà eu l'occasion d'observer à propos des démonstrations de l'infinitude.

Dans l'un et l'autre cas, la première hypothèse exigerait que la partie conservât la nature du tout, faute de quoi la partie serait sans commune mesure avec le tout, ce qui est absurde. Mais, le tout n'étant pas le même quand il s'agit de la substance constituée d'un seul attribut et quand il s'agit de la substance constituée d'une infinité d'attributs, la démonstration doit, ici et là, se fonder sur des Propositions différentes. Ainsi, dans le premier cas (*Proposition 12*), la démonstration doit se fonder sur la *Proposition 6*. En effet, s'agissant là de la substance constituée d'un seul attribut, les parties, pour conserver la nature du tout, doivent être, elles aussi, constituées d'un seul attribut, par conséquent, être sans commune mesure avec les attributs des autres substances (ou parties) et avec l'attribut de la substance d'où elles procèdent. De là il résulte que la substance, en se divisant, doit produire plusieurs substances constituées chacune d'un *autre attribut* qu'elle. Cette conséquence contredit, non à la *Proposition 5*, qui exclut seulement l'existence de substances constituées d'un *même attribut*, mais à la *Proposition 6*, qui exclut la production par une substance de quelque substance d'un *autre attribut*. Au surplus, l'absurdité de cette conséquence s'aperçoit autrement : les parties n'auraient rien de commun avec le tout (puisque leur attribut est incommensurable avec celui du tout), et le tout pourrait être conçu sans les parties. Ce qui revient à dire que, *pour conserver la même nature que la substance* (ou que le tout), les *parties devraient* chacune être constituée d'un autre attribut qu'elle et, par conséquent, *être d'une autre nature qu'elle !*

Au contraire, dans le second cas (*Proposition 13*), la démonstration, tout en s'inscrivant dans le même cadre, doit être fondée sur la *Proposition 5*. En effet, s'agissant là de la substance constituée d'une

infinité d'attributs, les parties, pour conserver la nature de la substance d'où elles proviennent, doivent conserver, non plus, comme dans la *Proposition 12*, la nature de la substance infinie, mais la nature de la substance infiniment infinie, et par conséquent être elles aussi constituées de l'infinité des attributs. Bref, la substance infiniment infinie devra donner naissance, par sa division, à une infinité de substances absolument infinies. Or, cette conséquence ne contredit pas à la *Proposition 6*, qui exclut seulement, au nom de l'incommensurabilité, la production par une substance de quelque substance d'un autre attribut ; car, en l'espèce, toutes les substances, étant semblablement constituées par l'infinité des attributs, sont bien de même nature ; mais elle contredit à la *Proposition 5,* qui proscrit l'existence de plusieurs substances de même nature. En conséquence, dans la démonstration de la *Proposition 13*, la *Proposition 5* doit se substituer à la *Proposition 6.*

Quant à la seconde hypothèse, l'argumentation, appuyée sur la *Proposition 7* dans la *Proposition 12*, l'est sur la *Proposition 11* dans la *Proposition 13.* Puisque, en effet, ce qui est supposé s'évanouir dans les parties, et, par conséquent, dans le tout réduit à leur collection, c'est, dans la *Proposition 13*, la nature de la substance absolument infinie et non celle de la substance infinie, l'absurdité de l'hypothèse doit s'établir par la *Proposition 11*, qui impose nommément l'existence de la première, plutôt que, comme dans la *Proposition 12*, par la *Proposition 7*, qui, prise dans son contexte démonstratif (*Prop. 5* et *6*), impose seulement l'existence de la seconde, et qui, prise selon celui du *Corollaire* de la *Proposition 6* et du *Scolie 2* de la *Proposition 8*, impose celle de toute substance indifféremment.

Par là, on voit une fois de plus que les attributs qui *constituent* la substance infiniment infinie ne peuvent être considérés comme les *parties* dont son « tout » serait *composé*, car de telles parties, à supposer qu'elles fussent concevables, devraient être constituées chacune, non d'un seul attribut, mais d'une infinité. Le *Scolie* de la *Proposition 13* l'attestera d'une autre façon, car, si toute partie de substance ne peut être qu'une substance finie (le concept d'une telle substance étant d'ailleurs contradictoire), l'attribut, qui est substance infinie, ne saurait jamais être une de ces parties.

Ainsi se confirment les conséquences que nous avions cru pouvoir tirer du *Scolie* de la *Proposition 11*, à savoir que, bien que les attributs soient les constituants de la substance infiniment infinie et qu'il n'y ait en celle-ci aucune autre réalité que la leur, cette substance n'en est pas le simple *total*, mais l'*intégration* [11] ; qu'elle possède en conséquence un pouvoir infiniment infini d'exister, et non, simplement, le pouvoir infini d'exister qui serait le sien au cas où l'on réduirait

11. Cf. *supra,* chap. V, § XVII, p. 200.

sa puissance à la juxtaposition en elle des pouvoirs infinis d'exister propres aux divers attributs, tant qu'on les considère comme subsistant séparément.

§ V. — Le *Scolie* de la *Proposition 13* concerne, en réalité, à la fois les *Propositions 12* et *13*. En vertu de la *Proposition 8* (plus exactement en vertu de son *premier Scolie*), l'indivisibilité est établie là d'emblée, par une preuve de simple vue, tant pour les substances infinies en leur genre que pour la substance absolument infinie.

En effet, l'indivisibilité découle immédiatement de l'existence nécessaire par soi : existant par soi, la substance (que ce soit l'attribut ou que ce soit Dieu) ne peut être qu'infinie, puisqu'elle serait privée d'existence dans la mesure où elle serait finie ; or, une partie de substance ne serait qu'une substance finie ; donc la partition d'une substance est impossible. Ainsi, il suffit de concevoir la *causa sui* pour concevoir aussitôt l'indivisibilité : *causa sui*, infinitude, indivisibilité ne font qu'un.

Cette preuve génétique de simple vue est à coup sûr la plus claire et la plus aisée. Mais l'entendement ne peut s'y élever que si, préalablement, au moyen de la chaîne des démonstrations discursives, il a pu se délivrer des imaginations qui l'aveuglent. C'est pourquoi, bien que *natura clarius* [12], cette preuve, conformément à l'usage, est rejetée — comme toutes les autres preuves de simple vue — dans un *Scolie*, c'est-à-dire en marge de la déduction régulière.

***

§ VI. — Le *Corollaire* de la *Proposition* 13 : « Il suit de là que nulle substance, et en conséquence nulle substance corporelle, en tant qu'elle est substance, n'est divisible », tire des deux *Propositions 12* et *13* cette conséquence capitale que, si toutes les substances sont indivisibles, la substance corporelle ne peut pas faire exception. Conséquence capitale, en effet, puisque la divisibilité de la matière constituait l'argument-massue traditionnellement invoqué pour rejeter l'étendue hors de la substance divine. Au contraire, étant indivisible, elle *peut* lui appartenir, car elle ne lui est plus incompatible ; en

12. Expression employée dans le *Scolie* de la *Prop. 10,* Ap., p. 38, et qu'on retrouve presque chaque fois qu'il s'agit d'une preuve marginale, de simple vue, rejetée dans un *Scolie ;* par ex., II, *Scolie* de la *Prop. 12 :* « Haec Propositio patet etiam et clarius intelligitur ex *Scholio Prop. 7 hujus* », Ap., p. 147, Geb., II, p. 95, l. 30-31 ; *Scolie* de la *Prop. 21* : « Haec Propositio longe clarius intelligitur ex dictis in *Scholio Prop.* 7 », Ap., p. 179. Geb., II, p. 109, l. 11-12 ; etc.

outre, si elle est une substance [13] elle *devra* lui appartenir, à titre d'attribut, en vertu de la *Définition 6* et conformément au *Scolie* de la *Proposition 10* [14]. Ainsi, une fois la substance conçue selon sa vraie nature, il suffira d'établir que l'étendue est une substance pour être contraint de reconnaître qu'elle *peut* et qu'elle *doit* être un attribut de Dieu.

On comprend que dans l'*Ethique* la démonstration de l'indivisibilité de la substance, et en particulier de la substance corporelle, soit du même esprit que la démonstration de l'incorporéité de Dieu dans les *Principia* (I, *Prop. 16*), car celle-ci consistait simplement à prouver que Dieu ne peut être divisé : si, arguaient les *Principia*, Dieu est corporel, il est divisible en parties ; ces parties, ou bien existent par soi, et c'est absurde, car il y aurait autant de Dieux ; ou bien existent par un autre, et c'est non moins absurde, car elles différeraient de leur tout par nature, celui-ci étant le créateur et elles-mêmes étant des créatures. Posons avec l'*Ethique* que la chose corporelle est substance, et le raisonnement qui prouvait l'incorporéité de Dieu pourra servir, *mutatis mutandis*, à prouver l'indivisibilité de la substance étendue. Il suffira de démontrer l'indivisibilité de toute substance de la même façon qu'on a démontré l'indivisibilité de Dieu : en effet, si la substance est divisible, ou bien ses parties existent par soi, et c'est absurde, car elles font autant de substances de même nature, — ce qu'exclut la *Proposition 5* ; ou elles existent par un autre, et, perdant alors leur nature de substance (puisque, *Prop. 7*, toute substance existe par soi), elles diffèrent de leur tout par nature, ce qui est absurde. Ainsi, une fois posée la *veritas substantiarum* (c'est-à-dire l'existence par soi enveloppée nécessairement dans la conception par soi) [15], la *Proposition 16* des *Principia phil. cart.* (Ire Partie), qui conclut à l'incorporéité de Dieu, conduit naturellement à la conclusion contraire, formulée dans l'*Ethique* par le *Corollaire* de la *Proposition 13*.

§ VII. — Ce *Corollaire* contient une réserve : la chose corporelle est indivisible, certes, mais seulement « *en tant que substance* » [16] ; — ce qui va de soi, puisque c'est seulement à ce titre qu'elle a été démontrée telle.

D'où ce double résultat :

1. La divisibilité se retrouvera dans ses modes [17]. Non toutefois

13. Cf. *infra*, p. 221, note 2.

14. Cf. *Coroll. 1* de la *Proposition 14* du Livre I. — Ce que rappellera la démonstration de la *Prop. 14*, car que Dieu soit substance unique, cela suppose préalablement qu'il renferme toute la réalité.

15. « *Veritas substantiarum* », cf. I, *Prop. 8, Scolie 2*, Geb., II, p. 50, l. 11, Ap., p. 33.

16. « *Quatenus substantia est* », Geb., II, p. 55, l. 30, Ap., p. 47.

17. « Pour ce qui touche les parties qui sont dans la Nature, nous devons

la divisibilité à la rigueur, c'est-à-dire *réelle,* mais la divisibilité fondée dans un indivisible (la substance), qui est seulement *modale.* Cette divisibilité n'a rien de commun avec celle d'une substance en elle-même divisible qui, aboutissant à une multitude de substances séparées, serait *réelle.* Ainsi, la substance, absolument indivisible, étrangère, de ce fait, à toutes les sortes de divisibilité, tant celle du continu que celle du discontinu, impose à ses modes divisibles la continuité et en exclut la discontinuité.

2. L'indivisibilité de l'étendue ne pouvant être affirmée tant qu'on n'a pas démontré qu'elle est une substance, et cette démonstration n'intervenant pas avant la *Proposition 2* du Livre II, elle ne peut être pour l'instant que postulée. Pratiquement, elle est cependant d'ores et déjà tenue pour certaine, du fait que sa substantialité, dogme cartésien, n'est guère contestée à l'époque [18]. D'autre part, cette thèse heurte à tel point les conceptions traditionnelles, qu'on ne saurait s'étonner de voir Spinoza vouloir la démontrer juste avant d'introduire en Dieu, par la *Proposition 14,* toutes les substances à titre d'attributs. Bien mieux, encadrant la *Proposition 14,* cette démonstration se dédouble par le *Corollaire* de la *Proposition 13* et par le *Scolie* de la *Proposition 15,* le premier mettant la thèse en évidence comme imposée directement par la nature de toute substance, le second (qui fait l'office d'appendice et de conclusion pour la première partie du Livre I), la confirmant par la réfutation de la thèse adverse. C'est pourquoi, pour embrasser l'ensemble de l'argumentation, il convient d'exposer et de discuter dès maintenant la réfutation contenue dans ce *Scolie,* en différant quelque peu l'analyse des *Proposiotions 14* et *15.*

§ VIII. — Selon ce *Scolie* [19], l'argumentation traditionnelle en niant l'infinitude de l'étendue au nom de sa divisibilité, témoigne qu'il est inconcevable qu'une chose soit à la fois divisible et infinie : 1° Si, en effet, on divise en deux une substance infinie, ou ses deux parties seront finies et un infini se composera de parties finies, ce qui est absurde ; ou elles seront infinies, et il y aura un infini double de

dire que la division (...) n'a pas lieu dans la substance, mais toujours et seulement dans les modes de la substance », *Court Traité,* I, chap. II, § 21, Ap., I, p. 58.

18. C'est seulement une quinzaine d'années plus tard que Leibniz, réfutant la théorie cartésienne de la substance étendue, concevra l'étendue, en tant qu'*extensio,* comme *ens imaginarium,* et en tant que *spatium,* comme ordre (l'ordre des coexistants) ; que Malebranche se refusera à voir dans l'étendue intelligible une substance, et la concevra comme une Idée intelligible, n'admettant pas d'autre substance corporelle que la matière *créée,* distincte de l'étendue des géomètres, quoique de même essence.

19. *Ethique,* I, Ap., pp. 52-58, Geb., II, p. 57.

l'autre, ce qui est tout aussi absurde. 2° Si l'on mesure une quantité infinie au moyen d'un pied, puis au moyen d'un pouce, on obtiendra dans ce dernier cas un nombre infini douze fois plus grand que le premier, ce qui est absurde. 3° Si l'on prend deux droites divergentes à l'infini à partir d'un point commun, au fur et à mesure qu'on s'éloignera de ce point, la distance entre deux points, symétriquement situés sur chacune de ces droites, allant en s'accroissant, et de déterminée devenant indéterminable, deviendra infinie tout en restant finie, puisque toujours comprise entre deux points, ce qui est absurde[20]. Divisibilité et Infinitude s'excluent donc réciproquement.

Spinoza accepte cette conclusion, *sans toutefois, pour autant, ratifier l'argumentation.* Certes, les conséquences tirées ici de l'affirmation d'un Infini divisible paraissent absurdes. Mais le sont-elles toutes ? « Point que je laisse en dehors de la présente discussion », note-t-il[21], faisant ainsi entendre qu'en ce qui le concerne, il en doute. C'est que si, pour lui, il est à coup sûr absurde de concevoir un infini composé de parties finies, il ne l'est pas de concevoir des infinis plus grands les uns que les autres, ni des infinis compris entre certaines limites, ni même des infinis infiniment divisibles. Il faut simplement prendre soin de les distinguer les uns des autres, et, surtout, de ne pas les confondre avec cette sorte d'Infini absolu qui n'est rien de tout cela. En réalité, l'infini ne donne lieu à des conséquences absurdes que si l'on prétend le concevoir au moyen du nombre. Dans ce cas, en effet, le même infini pourra être plus grand que lui-même, selon qu'on prendra pour unité de compte une longueur plus ou moins grande ; ou encore, si l'on se sert du nombre pour exprimer des infinis plus grands les uns que les autres, on devra admettre que le nombre de leurs parties est en chacun le plus grand de tous, et que par conséquent il y a plusieurs nombres plus grands que tous les autres nombres, ce qui est le comble de l'absurdité[22].

20. *Ethique,* I, *Scolie* de la *Prop. 15,* Ap., pp. 52-53, Geb., II, p. 57, l. 24 sqq. — Ces arguments classiques ont leur première origine chez Zénon d'Elée. Toutefois, le débat ne concernait pas alors l'opposition de l'Infini et du divisible (comme fini), mais seulement l'opposition du discontinu (soutenu par les Pythagoriciens) et du continu (soutenu par Zénon). Les plus importants de ces arguments sont évoqués par Descartes (*Principes,* art. 26 [cf. Spinoza, *Principia,* II, *Prop. 5, Scol.,* Ap., I, pp. 369-370] ; *Lettre à Mersenne,* 15 avril 1630, A. T., I, p. 146). Le troisième vient des manuels scolastiques, comme l'atteste le texte du *Collegii Complutensis Disp. in 8 L. Phys. Arist.,* 1636, p. 377, cité par Lewis Robinson, *op. cit.,* p. 131. — M. A. Wolfson (*op. cit.,* I, pp. 293-294) signale dans Crescas (*Or Adonaï,* II, II, 1, p. 16 *a*) un argument analogue, tiré du *Traité des Sections coniques* d'Apollonius ; cf. aussi Joël, *Don Chasdaï Crescas u.s.w.,* 1856, pp. 21-22.

21. « *Siquidem omnia absurda sunt, de quo jam non disputo* », Geb., II, p. 58, l. 21.

22. Cf. *Lettre XII, à Louis Meyer.* — Voir plus bas, *Appendice n° 9 : Explication de la Lettre sur l'Infini.*

Il semble donc que le meilleur moyen de réfuter la thèse adverse, ce serait de montrer que les contradictions résultant de l'infini découlent en réalité des confusions maîtresses que l'on commet à son propos. Cette voie, que suit la *Lettre XII,* n'est pourtant pas celle du présent *Scolie.* C'est que, en l'occurrence, la substance seule est en jeu et que, à vouloir traiter la question par ce biais, on devrait considérer en même temps le cas des modes. Or, le problème se réduit pour l'instant à cette simple donnée : la substance est infinie par nature, peut-on affirmer en même temps qu'elle est divisible ?

§ IX. — Scolastiques et cartésiens affirment qu'en l'espèce infinitude et divisibilité s'excluent. Spinoza le leur accorde. Mais alors qu'ils résolvent l'antinomie en rejetant l'infinitude, il la résout, lui, en rejetant la divisibilité. Puisque, en effet, il a été démontré clair comme le jour que la substance est par nature infinie, il est bien évident que ce qui contredit à son infinitude la détruit et doit en être exclu. Ainsi l'alternative : ou l'infinitude, ou la divisibilité, ne peut être tranchée, *lorsqu'il s'agit de la substance*, qu'en faveur de l'infinitude, par la négation de la divisibilité. En d'autres termes, les absurdités d'où ils concluent à la finitude de la substance étendue viennent de ce que, en la supposant mesurable, c'est-à-dire composée de parties, ils lui prêtent les propriétés d'une chose finie ; il est alors impossible de la tenir pour infinie. Mais, précisément, l'absurdité consiste à prêter à l'infini les propriétés du fini : « En vérité, ils font tout comme quelqu'un qui, pour avoir forgé un cercle ayant les propriétés d'un carré, en conclurait qu'un cercle n'a pas un centre d'où toutes les lignes tracées jusqu'à la circonférence sont égales » ; ou qui, « après avoir imaginé que la ligne est composée de points, [saurait] trouver maints arguments pour prouver qu'elle ne peut être divisée à l'infini ». Or, il est aussi absurde de supposer que la substance corporelle est composée de corps ou de parties que de supposer que le cercle a les propriétés d'un carré ou que la ligne est composée de points, la surface de lignes et le corps de surfaces[23].

C'est ce que devraient reconnaître en premier lieu ceux qui nient le vide. Si, en effet, la substance corporelle était composée de parties *réellement* distinctes, chacune d'elles pourrait, sans les autres, exister et conserver son état ; l'anéantissement de l'une ne changerait rien à l'existence ni aux connexions des autres. Or, la Nature témoigne du contraire et montre qu'elles doivent convenir entre elles de façon à ce qu'il n'y ait jamais de vide[24]. De plus, si l'on supposait la

23. *Ethique,* I, *Scolie* de la *Prop. 15,* Geb., II, p. 58, l. 31-35, p. 59, l. 1-9, Ap., p. 55. Cf. *infra, Appendice n° 9,* sur la *Lettre XII,* et *Appendice n° 10 : Spinoza et la conception cartésienne des corps.*

24. *Ibid.,* l. 9-19. — Cf. *Lettre XIII, à Oldenburg,* 17/27 juillet 1663, Ap., III, p. 160, Geb., IV, p. 65, l. 27-29. — *Court Traité,* I, chap. II, Ap., I, §§ 19, 22, pp. 57-59. — *Principia phil. cart.,* II, *Prop. 3.* — Spinoza

substance étendue composée de parties, elle ne périrait pas au cas où quelques-unes d'entre elles viendraient à s'anéantir, car les autres subsisteraient. Or, il est évident que, si la substance enveloppe par définition son existence, elle l'exige nécessairement tout entière et serait radicalement anéantie si la moindre partie en était ôtée : « Si une seule partie de la matière était anéantie, tout aussitôt, l'Etendue entière s'évanouirait » [25].

Mais pourquoi tendons-nous par nature à la concevoir comme divisible, alors qu'en réalité elle ne l'est pas ? C'est que nous la connaissons de deux façons : par l'entendement, telle qu'elle est en vérité — ce qui est le plus rare et le plus difficile —, par l'imagination, de façon abstraite et superficielle — ce qui est le plus ordinaire et le plus facile. L'entendement, la saisissant comme substance, voit qu'elle est absolument indivisible, que ses modes ne sauraient être des substances séparées, des parties discontinues, qu'elles sont les modifications continues (modalement distinguées) d'une chose indivisible. L'imagination, qui ignore la substance, n'en aperçoit que les modes, et nécessairement de façon mutilée, puisqu'elle les saisit sans cette substance qui fonde leur unité indivisible. Ils lui apparaissent alors comme un agrégat de parties réellement séparées, de substances discontinues. Par exemple, saisissant l'eau seulement en tant qu'eau, elle se la représente divisible en parties réellement séparables les unes des autres, tandis que l'entendement, la saisissant comme substance corporelle, et voyant subsister toujours en l'eau la même chose indivisible, à savoir l'Etendue, substance des corps, ne saurait se représenter ses parties comme réellement séparées [26].

n'expose pas ici tous les arguments, mais seulement ceux qui se tirent de la nature de la substance (les autres se tirent du concept même du vide). Il renvoie à ce propos à une autre œuvre : « *De quo alias* », Ap., I, p. 56, Geb., II, p. 59, l. 16-17. Est-ce une œuvre antérieure ? Dans ce cas, ce ne peut être que les *Principia phil. cart.*, le *Court Traité* n'ayant pas été édité avant le milieu du XIX[e] siècle. Mais Spinoza n'y utilise que des arguments cartésiens et renvoie aux articles 17 et 18 de la Partie II des *Principes*. — S'agit-il d'une œuvre en gestation, comme le croit Lewis Robinson (*op. cit.*, p. 132) ? Dans ce cas, ce serait ces « fondements de la physique » auxquels Spinoza fait allusion dans la *Lettre LXXXIII, à Tschirnhaus* : « Je vous parlerai de cela plus clairement peut-être un de ces jours, etc. ». Cf. aussi le début de la *Lettre LIX, de Tschirnhaus à Spinoza*, Ap., III, p. 318, la préface de Jarig Jelles aux *Opera Posthuma* (1677) et les *Lettres de Schuller à Leibniz*, n[os] 28 et 30 dans Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften Urkunden und nicht amtlichen Nachrichten*, Leipzig, 1899.

25. *Lettre IV, à Oldenburg*, Ap., III, p. 120, Geb., IV, p. 14, l. 18-20 ; *Court Traité*, I, chap. II, § 20, Ap., I, p. 58.

26. *Eth.*, I, *Scolie* de la *Prop. 15*, Geb., II, p. 59, l. 20 sqq., p. 60, l. 1-5, Ap., pp. 57-58. — L'exemple de la substance de l'eau provient des scolastiques, en particulier de Suarez, *Metaph. Disputationes*, Disp. XXIV, p. 263, cf. Freudenthal, *art. cit.*, p. 130.

§ X. — L'existence nécessaire par soi de la substance étendue exclut aussi son indéfinitude par la raison même qui exclut sa divisibilité. L'incoercible plénitude de l'acte, qui, découlant de son inséité et de sa perséité, impose l'intégralité de son existence, implique que son infinitude soit accomplie. Son prétendu inaccomplissement, qu'exprime la notion d'indéfini, ne peut donc être le fait de la chose, mais celui de l'imagination qui, étrangère à l'infini, tente de le connaître par le fini et s'efforce en conséquence de le mesurer, c'est-à-dire de l'épuiser en ajoutant bout à bout des finitudes (des parties). La mesure n'est rien d'autre qu'une certaine finitude ou partie qu'on ajoute indéfiniment à elle-même. Aussi tout ce qui sert à mesurer : nombre, temps, etc., est-il nécessairement fini. Toutefois, cette tentative d'atteindre l'infini par le fini, étant en soi absurde — car l'infini est sans proportion avec le fini —, est vouée à l'inaccomplissement : d'où l'indéfinitude. Mais, précisément parce que l'infini lui demeure caché, l'imagination le nie au profit de sa progression impuissante. Au lieu de concevoir qu'elle ne saurait l'achever parce qu'il est, dans son actualité, irréductible à toute mesure et à tout nombre, elle se figure qu'en soi il a des parties ; que ces parties en droit peuvent se compter ; que leur nombre est si grand qu'il dépasse en fait notre capacité de les compter ; mais que, du moment que dans la chose elles forment un nombre, il faut bien que celle-ci, malgré sa grandeur excessive pour nous, soit en elle-même finie, puisque tout nombre est fini. Ainsi sont contraints de nier l'infini en acte et d'affirmer la divisibilité réelle de la substance tous les tenants de l'imagination, qui confondent les fausses notions nées de sa finitude avec la réalité une et infinie des choses dont ils ignorent la vraie nature[27].

***

§ XI. — La démonstration de l'indivisibilité de toute substance, imposant l'indivisibilité de la substance étendue, supprime pour celle-ci les obstacles de la finitude et de l'imperfection qui, traditionnellement, l'excluaient de Dieu.

1. Reconnaître l'indivisibilité de l'étendue, c'est, on l'a vu, reconnaître son infinité et, en l'élevant ainsi au-dessus du « créé », la rendre attribuable à Dieu. Certes, il est absurde d'affirmer que Dieu est corporel, si l'on entend par là qu'il a un corps long, large et profond, limité par une figure, car un tel corps est un mode fini et ne peut, sans absurdité, être attribué à la nature de la substance infiniment infinie. Mais c'est une absurdité égale et du même ordre, quoi-

27. Cf. *infra, Appendice n° 9, Explication de la Lettre sur l'Infini.*

que à certains égards inverse, de nier que Dieu soit corporel, en entendant par là que, au-delà de la substance étendue, il en est le créateur, car c'est identifier une substance avec un mode ; et, outre qu'on ne sait pas alors de quoi l'on parle, puisque cette prétendue puissance créatrice reste complètement ignorée, on contredit à la plus claire des évidences en affirmant que les substances peuvent être produites (*Prop. 6, Coroll. ; Prop. 8, Scolie*) et qu'elles ne constituent pas Dieu (*Prop. 14*) [28].

2. Etant indivisible, la substance étendue est sans défaut et devient digne de Dieu : « Parce que ce qui est étendu peut être divisé en plusieurs parties, écrivait Descartes, et que cela marque du défaut, nous concluons que Dieu n'est pas un corps » [29]. D'où la *Proposition 16* de la première partie des *Principia philosophiae cartesianae* : « Si Dieu était corporel, il serait divisé en parties, imperfection qui ne saurait sans absurdité être affirmée de Dieu ». Imperfection, traditionnellement, à plusieurs titres. En effet, ce qui est composé de parties : 1° est *dépendant,* car il résulte d'elles, or Dieu, existant par soi, est indépendant [30] ; 2° est *corruptible,* car il peut s'évanouir par leur désagrégation [31] ; or Dieu, existant nécessairement, est éternel, donc incorruptible [32] ; 3° est *passif* [33], car être divisé, c'est pâtir ; or, tout être parfait exclut la passion. De ces trois imperfections, Spinoza, dans le *Scolie* de la *Proposition 15,* ne considère que la dernière. Il l'élimine, d'abord, de la même façon que dans le *Court Traité,* en excluant de la substance étendue la division elle-même, qu'il rejette dans les modes : « la division... ou le pâtir n'ont lieu que dans les modes » [34]. Il l'élimine ensuite en affirmant que, même si elle était divisible, la substance étendue ne serait pas indigne de Dieu, du moment qu'elle serait éternelle et infinie. En effet, appartenant de ce chef à la substance unique, la division qu'elle y produirait résulterait de la nécessité interne de cette substance et non d'une action exercée sur elle par une chose extérieure [35]. Argument remarquable, qui semble témoigner que, prise en soi, la divisibilité ne répugne pas à la perfec-

28. Cf. *Ethique,* I, *Prop. 15, Scolie,* Geb., II, p. 57, Ap., p. 52.
29. Descartes, *Principes,* I, art. 25.
30. « Considérant que toute composition témoigne de la dépendance, et que la dépendance est manifestement un défaut, je jugeais que ce ne pouvait être une perfection en Dieu d'être composé de ces deux natures et que par conséquent il ne l'était pas », Descartes, *Discours,* IVe Partie, A.T., VI, p. 35 ; Spinoza, *Principes,* I, *Prop. 17,* Ap., I, p. 353, Geb., I, p. 177.
31. Descartes, *Synopsis,* A. T., VII, p. 13, l. 25 sqq. et p. 14, l. 1-17.
32. Spinoza, *Lettre XXXV, à Hudde,* n° 2, Ap., III, p. 246, Geb., IV, p. 181, l. 24-27.
33. *Ethique,* I, *Prop. 15, Scolie,* Geb., II, p. 58, l. 11-12, Ap., p. 54 ; *Court Traité,* I, chap. II, § 18, Ap., I, pp. 56-57.
34. *Court Traité, ibid.,* § 22, Ap., I, p. 59.
35. *Ethique,* I, *Scolie* de la *Prop. 15,* Geb., II, p. 60, Ap., p. 58.

tion de Dieu, et qu'elle n'y répugne que dans la mesure où elle est radicalement incompatible avec son infinitude et son éternité [36].

Pourquoi Spinoza passe-t-il ici sous silence l'objection de la corruptibilité et surtout celle de la dépendance, alors que, dans les *Principia* et les *Cogitata Metaphysica,* il s'en servait comme d'arguments pour exclure de Dieu l'étendue alors considérée comme divisible [37] ? C'est que, dès lors que la substance étendue est indivisible, elle est *ipso facto* incorruptible et indépendante. Ajoutons que Dieu ne peut être conçu comme corruptible et dépendant du fait qu'il est constitué d'une infinité d'attributs, car *constitué* n'est pas *composé* : tout composé l'est de parties, et toute partie est finie, tandis que les attributs qui constituent Dieu sont infinis et n'en sont pas des parties.

3. Etant indivisible, l'étendue est simple et ne contredit plus à l'absolue simplicité de Dieu. Toutefois, on retiendra que, contrairement à ce qu'il a pu professer dans les *Cogitata Metaphysica* [38], Spinoza entend par simplicité l'indivisibilité, et non le néant de toute différence, ou l'homogénéité. C'est ce qu'on verra mieux dans la suite [39].

36. « Nulla ratione dici potest Deum ab alio pati, aut substantiam extensam divina natura indignam esse : tametsi divisibilis supponatur, dummodo aeterna et infinita concedatur », *ibid.*

37. *Principia,* I, *Prop. 17,* Ap., I, p. 353, Geb., I, p. 177 ; *Cogitata Met.,* II, chap. V, Ap., I, pp. 468-469, Geb., I, pp. 258-259.

38. *Cogitata Met., ibid.*

39. Cf. *infra,* chap. VII, § X, pp. 232 sqq.

CHAPITRE VII

UNITÉ, UNICITÉ, PANENTHÉISME

(*Proposition 14* et *Corollaires, Proposition 15*)

§ I. — L'indivisibilité, l'unicité et le panenthéisme sont trois propres étroitement liés. L'indivisibilité, excluant que la substance divine puisse comporter des parties, implique son unité. Cette unité est requise par son unicité, car si Dieu pouvait se fragmenter en une multitude de substances, celles-ci seraient autant de Dieux, et il n'y aurait pas de substance unique. De plus, la substance divine doit comprendre en elle, à titre d'attributs, la totalité des substances concevables par un entendement infini. Car c'est à cette seule condition qu'aucune substance ne peut exister indépendamment d'elle, pas même l'étendue, qui, de ce fait, ne saurait comporter les caractères par quoi elle en est traditionnellement exclue (*Prop. 14, Coroll. 1* et *2*). De cette unicité, enfin, résultera le panenthéisme, car si toutes les substances sont, en tant qu'attributs, nécessairement en Dieu, leurs modes y seront aussi (*Prop. 15*).

§ II. — L'unicité de la substance divine est apparue pour la première fois, indiquée comme en passant (*ut jam innuimus*), dans le *Scolie* de la *Proposition 10,* en tant que conséquence du principe : plus un être a de réalité, plus il a d'attributs. De ce que Dieu, comme *Ens realissimum,* doit comprendre nécessairement en lui toutes les substances à titre d'attributs, il résulte évidemment qu'aucune ne peut subsister hors de lui et qu'il est substance unique.

Cette conséquence, jusqu'à présent seulement « indiquée », va être maintenant démontrée par l'absurde, dans la *Proposition 14* et son *1^er^ Corollaire* :

Proposition 14 : *Nulle substance en dehors de Dieu ne peut être donnée ni conçue.* » — En effet, toutes les essences possibles de substance s'expriment dans les attributs qui constituent Dieu. Dieu existant nécessairement, toutes ces substances, en tant qu'elles sont ses attributs, existent par là même nécessairement en lui. Si donc une substance existait hors de Dieu, elle devrait aussi exister en lui, puis-

que l'essence de cette substance serait nécessairement exprimée par l'un des attributs de Dieu. Deux substances du mêmes genre existeraient alors (l'une en Dieu, l'autre hors de lui), ce qui est exclu par la *Proposition 5.* Aucune substance ne peut donc exister hors de Dieu ; ni non plus être conçue hors de lui, car, aucune ne pouvant être conçue sans son existence nécessaire (*Prop.* 7), elle existerait par là même hors de lui.

Ainsi (*Corollaire 1*), Dieu est unique [1], étant non point l'Un vide et sans différence de l'Eléate, mais la *substance unique* incluant en elle toutes les réalités.

En conséquence (*Corollaire 2*), il devient impossible de concevoir hors de Dieu, comme le voulait Descartes, la Chose Pensante et la Chose Etendue, car, ou elles sont des substances, et alors elles en sont les attributs, ou elles sont des modes, et alors elles en sont les affections. Toutefois, bien qu'il soit désormais certain que la Pensée et l'Etendue sont en Dieu, il n'est pas encore précisé si c'est ou non à titre d'attributs [2]. Ainsi, contrairement à l'opinion de certains, Spinoza ne pose pas d'abord en Dieu deux attributs (la Pensée et l'Etendue) pour affirmer ensuite, par une sorte d'extrapolation, qu'il en renferme une infinité, mais il démontre d'abord que Dieu en comprend une infinité, et ensuite que l'Etendue et la Pensée se trouvent parmi eux.

§ III. — Cette Proposition a une quadruple incidence :

1° Elle confirme l'unité de Dieu contre ceux qui, arguant de l'existence par soi de chaque substance à un attribut, soutiendraient un pluralisme aboutissant au polythéisme.

1. *Unique* est, à la rigueur, une dénomination impropre (cf. *Cogit. Met.,* I, chap. 6, p. 448, *Lettre L, à Jarig Jelles,* Ap., III, p. 291, Geb., IV, pp. 239-240). Une telle dénomination convient à un être dans la mesure où on l'oppose à d'autres exemplaires possibles du même genre, par exemple quand on dit n'avoir qu'une unique pièce de monnaie. Or, Dieu, par nature, exclut cette possibilité. C'est d'ailleurs le cas de toute substance, c'est-à-dire de tout être dont l'essence enveloppe l'existence nécessaire, car son existence étant identique à son essence, laquelle, étant unique, une et partout la même, exclut une pluralité d'exemplaires existants. Sur cette impossibilité, cf. *supra,* chap. IV, § XXIV, pp. 198 sqq.

2. Pourtant, Spinoza écrit dans le *Scolie* de la *Prop. 15* : « Nous avons conclu de là [de la *Proposition 14*] que la substance Etendue est l'un des attributs de Dieu » (Ap., p. 52, Geb., II, p. 57, l. 22-23). Mais un *Scolie* est un commentaire qui se situe hors de la chaîne déductive et n'est pas astreint à la même rigueur que les *Propositions. Le Corollaire 2* de la *Proposition* est, au contraire, absolument strict. La seule conclusion légitime de la *Proposition 14,* c'est que, *si* l'Etendue est une substance, elle *doit* être un attribut de Dieu. Mais il faudra le démontrer, ce qui n'aura lieu que dans la *Proposition 2* du Livre II. De même, la nature de la Pensée comme substance attributive n'est démontrée que dans la *Proposition 1* du même livre. Lorsqu'elle est invoquée comme exemple d'attribut, dans la *Proposition 21* du Livre I, Spinoza déclare qu'il la *suppose* être un attribut : « ... cogitatio, *quandoquidem Dei attributum supponitur...* », Ap., p. 73, Geb., II, p. 65, l. 19.

2° Elle affirme l'unité de Dieu et de la Nature contre ceux qui se figurent que les substances des choses particulières, des âmes et des corps, à savoir la Pensée et l'Etendue, existent en dehors de Dieu, soit qu'il crée, comme le veut Descartes, la *res extensa* et la *res cogitans,* soit que, comme le veulent les néoplatoniciens, il produise la Pensée et l'Etre comme ses émanations éternelles. Ces deux hypothèses impliquent *nolens volens* un redoublement de Dieu, qui détruit son unicité et contredit à sa nature d'*Ens realissimum.* Par là est supprimé le problème classique de la philosophie néoplatonicienne et chrétienne : comment concilier Dieu, qui comprend tout être, avec des êtres existant hors de lui ?

3° On voit pourquoi les *Propositions 9* et *10* ne suffisent pas à fonder l'unicité : établissant seulement que l'*Ens realissimum* comporte nécessairement en lui l'infinité des attributs, elles demeurent sur le plan traditionnel de la souveraine perfection de Dieu sans s'élever encore au plan spinoziste, où (*Prop. 14*) Dieu absorbe en lui toutes les substances de sorte qu'il est exclu qu'il y en ait quelqu'une hors de lui.

4° Elle réfute cette objection : Dieu n'est pas nécessairement substance unique, car, quoique contenant en lui toute la réalité des substances, il pourait aussi les faire exister hors de lui, étant d'elles la cause éminente ou formelle.

5° Elle pose l'unité de Dieu, non comme être simple et homogène (*ens simplicissimum*), mais comme être plein et complexe (*ens realissimum*).

§ IV. — *La Proposition 15* : « *Tout ce qui est, est en Dieu et rien ne peut sans Dieu ni être, ni être conçu* » tire la conséquence de la *Proposition 14.*

En effet, nulle substance ne peut ni être, ni être conçue hors de Dieu (*Prop. 14*), et nul mode non plus, puisqu'aucun ne peut ni être, ni être conçu sans la substance. — De là il résulte que *les choses sont immanentes à Dieu,* leur immanence étant déduite comme une *propriété nécessaire de l'essence de Dieu.*

Ce n'est là, cependant, qu'une première forme d'immanence, grâce à laquelle il est seulement possible de *poser la Nature en Dieu.* A cette première forme devra s'en ajouter une autre, qui permettra de *poser Dieu dans la Nature* : ce sera l'*immanence de Dieu aux choses,* propriété immédiate, non plus de son *essence,* mais de sa *causalité.* Dieu sera alors conçu comme *cause immanente* des choses qu'il produit[3] (*Prop. 18*). Cette propriété sera déduite ultérieurement, en même temps que tous les propres opératoires de la causalité de Dieu, dans la seconde partie du Livre I, qui traite, non plus de l'es-

3. Cf. *infra,* chap. VII, § V, n° 2, p. 252.

sence, mais de la puissance. Toutefois, comme la puissance est toujours déterminée par l'essence, c'est de l'immanence de toutes les choses en Dieu, telle qu'elle est établie ici, comme propriété immédiate de son essence, que sera déduite (dans la Proposition 18) son immanence aux choses comme cause de leur production. La doctrine complète de l'immanence spinoziste réunit ces deux sortes d'immanence aussi nécessairement que (*Prop. 34*) sont unies, dans une absolue identité, l'essence et la puissance.

§ IV *bis.* — Par l'immanence des choses à Dieu est jeté le premier fondement du panthéisme, ou, plus exactement, d'une certaine forme de panenthéisme. Ce n'est pas le panthéisme proprement dit, car *tout n'est pas* Dieu. Ainsi, les modes *sont en Dieu,* sans cependant être *Dieu* à la rigueur, car, postérieurs à la substance, produits par elle, et, à ce titre, sans commune mesure avec elle, ils en diffèrent *toto genere*[4]. — D'où l'absurdité de ceux qui forgent un Dieu composé d'un corps et d'une âme et soumis aux passions (*Scolie*). — Mais ce n'est pas non plus simplement le panenthéisme des anciens Hébreux, des philosophes antiques[5], ou celui des anciens chrétiens (*Actes des Apôtres,* saint Augustin), selon le célèbre mot attribué à saint Paul et repris par Spinoza : « En Dieu, nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes »[6] ; c'est beaucoup plus, puisque les *substances de la Nature,* Etendue, Pensée, etc., *sont* Dieu même, lequel n'est pas au-delà d'elles comme un Un ineffable, mais n'est rien que leurs réalités différentes unies en lui comme constituant l'Etre total, dans la plénitude de sa diversité et l'indivisibilité de son unité ; puisqu'en outre les modes qui découlent de lui font corps avec lui comme font corps avec la figure géométrique les propriétés qui s'en déduisent[7]. Cependant, il n'y a rien non plus ici qui ressemble au naturalisme matérialiste, puisque la Nature, à laquelle Dieu est identifié, n'est pas la matière, mais comprend dans son unité indivisible, outre l'Etendue, essence indivible des corps (qui n'est d'ailleurs nullement la masse), une infinité d'autres genres d'être.

Enfin, ce Dieu est Dieu, non par l'incompréhensibilité, mais par l'intelligibilité de son essence, ce grâce à quoi il n'est pas simplement la substance et la cause immanente de tous les êtres, mais le principe de leur connaissabilité, n'étant pas seulement ce en quoi et ce par quoi tout est, mais ce en quoi et par quoi tout est conçu : « *Quicquid est, in Deo est et nihil sine Deo esse neque concipi potest.* »

4. *Lettre XII,* Ap., III, p. 151, Geb., IV, p. 54, l. 15-16.
5. *Lettre LXXIII,* Geb., IV, p. 307, l. 6-11.
6. *Acte des Apôtres,* 17, 28.
7. On verra plus loin que ce panthéisme est renforcé encore par l'identification de l'acte par lequel Dieu se produit et de l'acte par lequel il produit les choses.

§ V. — Puisque Dieu est substance *unique,* mais que, d'autre part, il est constitué par l'infinité des substances concevables par un entendement infini, substances qui sont elles-mêmes infinies, existent nécessairement par soi et appartiennent à la Nature, il en résulte que son concept impose nécessairement, d'une part, l'unité de ces substances, qui sans lui seraient séparées, et, d'autre part, l'identité de son être avec la Nature que toutes ces substances constituent. Ainsi, l'*unicité* de la substance de Dieu conditionne, et l'*unité des substances* et l'*unité de Dieu et de la Nature.*

En conséquence, lorsque Dieu n'est pas défini comme la substance constituée par une infinité d'attributs (qui sont les substances de la Nature), la démonstration de son unicité n'enveloppe ni l'unicité des substances, ni le panenthéisme. Tel est le cas dans les *Principia* et dans la *Première Lettre à Hudde* (*Lettre n° XXXIV*), où les démonstrations procèdent, non de Dieu tel que le définit l'*Ethique* (I, *Déf. 6*), mais de certains de ses propres : l'omniscience et l'existence par soi, dénommés en la circonstance, à la façon de Descartes, attributs.

La démonstration des *Principia* est tirée de l'*omniscience* :

Supposons plusieurs Dieux A et B. Chacun connaissant tout dans son entendement infini, A connaît B et B connaît A ; comme ils sont Dieux, ils existent chacun nécessairement ; A, existant nécessairement, est ainsi cause en B de la vérité de A (car il cause dans l'entendement infini de B l'idée vraie de A), et B est cause de la vérité de B en A. Il y a donc en chacun une perfection qui ne vient pas de lui. En conséquence, ils ne sont pas des Dieux, car Dieu, étant l'être le plus parfait, ne peut avoir en lui quelque perfection dont il ne serait pas l'auteur [8].

8. *Principia phil. cart.,* I, *Prop. 11,* Ap., I, pp. 341-342 ; cf. *Cogit. Met.,* II, chap. 2, Ap., I, p. 460. — Cette preuve accommode à l'esprit des *Principia* le procédé par lequel les Motecallemin prouvent qu'il n'y a qu'un Dieu : « S'il y avait deux dieux, il faudrait qu'ils eussent quelque chose leur appartenant en commun, et quelque chose appartenant à l'un sans appartenir à l'autre et par quoi eût lieu leur diversité réciproque », Maïmonide, *Guide des Egarés,* I, chap. 75, *Deuxième Méthode,* trad. Munk, I, pp. 443-444. Maïmonide améliore cette preuve en la conduisant jusqu'à son terme : « Si, ajoute-t-il, chacun des deux avait quelque chose que n'eût pas l'autre, chacun des deux serait composé de deux idées, aucun des deux ne serait ni cause première, ni être nécessaire par soi, chacun des deux aurait des causes », etc., *Guide,* II, chap. I, tr. Munk, II, p. 44. — Grâce à la notion d'omniscience, Spinoza obtient une argumentation infiniment plus serrée, car il fait dépendre l'imperfection nécessaire des deux termes de leur nécessaire action réciproque ; chacun est cause dans l'autre d'une perfection dont cet autre n'est pas l'auteur, donc aucun des deux n'est Dieu. Cette preuve est dans la ligne de la seconde preuve cartésienne par les effets, selon laquelle, Dieu, de par sa toute-puissance, ne peut que se donner à lui-même toutes les perfections dont il a les idées, et, par conséquent, est l'auteur de toutes les perfections qui le définissent.

Cette démonstration, se fondant sur la définition cartésienne de Dieu comme être tout parfait, n'est pas génétique et reste extrinsèque. Certes, ce Dieu doit être unique, sans quoi, ne pouvant causer toutes ses perfections, il ne serait pas parfait lui-même. Mais ces perfections n'étant pas les substances de la Nature, l'unicité de Dieu n'implique nullement que de telles substances soient unies en lui, ni par conséquent que tout soit en Dieu.

La démonstration de la *Lettre XXXIV, à Hudde,* annoncée dès les *Principia,* se tire de l'existence nécessaire :

Une chose n'enveloppe par sa vertu propre que l'être défini par sa nature. Sa multiplication en plusieurs exemplaires, n'étant pas comprise dans cette définition, ne peut se faire par la vertu de sa nature, mais seulement par des causes qui lui sont étrangères. Aucun de ces exemplaires n'existe donc nécessairement de par sa nature. En conséquence, Dieu, existant nécessairement par sa nature, ne peut se répéter en plusieurs exemplaires, lesquels, ne pouvant exister par leur seule vertu, ne seraient pas des Dieux [9].

Si cette démonstration établit que Dieu est unique, elle est inapte à démontrer que, en tant que constitué d'une infinité de substances attributives, il est la substance unique. En effet, l'existence par soi, étant le propre de toute substance, implique que chacune est unique *en son genre,* mais non qu'il ne puisse en exister plusieurs de genres différents. Aussi cette sorte de démonstration n'est-elle reprise dans l'*Ethique,* au *Scolie 2* de la *Proposition 8*, Livre Ier [10], que pour confirmer la *Proposition 5* établissant l'unicité en son genre de toute substance à un attribut, et non pour démontrer l'unicité du Dieu conçu selon la *Définition 6.*

Est-ce à dire qu'en établissant l'unicité de la substance divine on ait, par là même, exclu l'unicité de la substance constituée d'un seul attribut ? Dire que Dieu est l'unique substance, n'est-ce pas dire qu'il est seul à exister par soi ? Ne serait-on pas alors autorisé à en inférer que les attributs, dépourvus de cette existence nécessaire par soi qui n'appartient qu'à Dieu, pourraient, contrairement à lui, comporter plusieurs exemplaires ? Par là seraient annulées les conclusions de la *Proposition 5.* En effet, d'après le *Scolie 2* de la *Proposition 8,* l'impossibilité pour les attributs d'exister en plusieurs exemplaires est génétiquement fondée dans leur existence nécessaire par soi.

Cette façon de raisonner postule que, à partir du moment où Dieu est seul investi de la substantialité, toutes les propriétés que les huit premières propositions démontrent des substances à un attribut leur sont retirées pour lui être transférées. Rien n'est plus faux, on l'a vu.

9. *A Hudde, Lettre XXXIV,* 7 janvier 1666, Ap., III, pp. 245-246, Geb., IV, p. 180.

10. Cf. *supra,* chap. IV, § XII, pp. 156 sqq.

Les propriétés de Dieu sont les propriétés mêmes des substances qui le constituent. Il existe par soi de par leur existence par soi et réciproquement. Aussi, une fois conçues comme ses attributs, ne comportent-elles pas plus que lui une pluralité d'exemplaires. C'est si vrai qu'ici même Spinoza fonde l'unicité de Dieu sur la nécessité pour chaque substance d'être unique en son genre, c'est-à-dire sur les conclusions de la *Proposition 5.* Ainsi, l'unicité en son genre des substances à un seul attribut, loin d'être abolie par l'unicité de Dieu, sert à l'établir et se trouve réaffirmée par là.

§ VI. — D'après ce qui précède, on voit que si les deux preuves qui viennent d'être exposées (cf. § V) n'apparaissent plus dans l'*Ethique* pour fonder l'unicité de Dieu, c'est qu'il s'agit maintenant de prouver, non pas seulement que Dieu est unique, mais qu'il est la substance unique, constituée par l'unité nécessaire en lui d'une infinité de subtances diverses existant par soi.

L'unicité enveloppée nécessairement dans le concept de Dieu, n'étant pas possible sans cette union, l'*impose* en conséquence à des substances qui, considérées en elles-mêmes dans leur concept, lui sont parfaitement étrangères. Autrement dit, l'*unicité* propre à la nature infiniment infinie de Dieu est le principe de l'*unité* en lui de toutes les substances qui le constituent. Toutefois, le lecteur non averti tend à suivre la pente contraire, considérant que Spinoza doit prouver l'unicité de Dieu par son unité. Dieu étant construit à partir de ses substances constituantes, celles-ci devraient nous instruire elles-mêmes de leur impuissance à exister les unes sans les autres et de la nécessité pour elles de s'unir en un Dieu qui, existant nécessairement par soi, leur permettrait d'exister en lui toutes ensemble par elles-mêmes. Ainsi, de leur *unité* nécessaire, issue de leur disposition naturelle à s'unir dans un autre être, se déduirait Dieu comme substance *unique.* Un seul Dieu serait établi du fait que leur *propre nature* exclurait qu'elles fussent elles-mêmes des Dieux. La déception, à cet égard, des correspondants de Spinoza (Oldenburg, Hudde, Tschirnhaus) vient de ce qu'ils attendent toujours de lui une preuve de ce genre et qu'il la leur refuse toujours [11]. Aujourd'hui même, l'interprétation formaliste répond à la même attente : les attributs doivent être conçus de telle

11. « Je ne puis m'expliquer que vous voyiez là une difficulté qu'en admettant que vous entendez la proposition dans un sens autre que celui que je lui donne. Je crois savoir comment vous l'entendez. Toutefois, pour ne pas perdre de temps, je me bornerai à dire quel sens elle a pour moi », *Lettre XXXVI, à Hudde,* Ap., III, p. 251, Geb., IV, p. 185, l. 8-11. — Lorsque, dans ce passage, Spinoza écrit : « Je crois savoir comment *vous* l'entendez », il veut dire que son contradicteur l'entend à la façon des péripatéticiens, en concevant les attributs comme des *opposita* qui, par nature, sont *destinés* à s'unir dans une substance.

sorte que leur nature même — en l'espèce leur phénoménalité — appelle irrésistiblement leur union dans l'unité indifférenciée d'une substance ineffable, qui est l'unique.

Cependant, avec une constance jamais démentie, Spinoza suit l'autre voie : il prouve l'unité des substances, non en vertu de leur nature, mais en vertu de l'unicité nécessaire de la substance divine.

On chercherait, en effet, vainement en elles quoi que ce soit qui appelle leur inséparabilité ou leur unité. Leur diversité inconciliable enveloppe, au contraire, quant à elles, leur indépendance réciproque. Après les avoir habilitées comme ingrédients possibles du Dieu cause en établissant leur autosuffisance et leur causalité de soi, Spinoza n'allait pas les rapporter à Dieu en arguant de leur insuffisance et de leur impuissance. A moins de manquer à la plus élémentaire logique, il lui fallait décevoir ses correspondants et démontrer l'unité des substances, non en partant d'elles, mais en concevant qu'elle leur est imposée comme du dehors, sinon malgré elles, du moins indépendamment d'elles, par l'être infiniment infini dont la nature exige qu'elles soient unies en lui. Par là, il se confirme une fois de plus que le principe générateur de l'unité des substances dans la substance divine, ce n'est pas, comme on l'a cru, le concept de substance [12], qui, tel qu'il est déduit dans les huit premières *Propositions,* conduirait plutôt au pluralisme, mais la notion de Dieu [13].

D'autre part, le contraste entre le statut des attributs considérés en eux-mêmes et celui qu'ils reçoivent sous la contrainte de Dieu ne témoigne nullement que soit inadéquat le concept que nous avons d'eux comme substances. S'il advient que nous affirmons des modes l'existence par soi, c'est que nous les connaissons inadéquatement par l'imagination qui, ignorant la substance, les en isole et leur confère abusivement une propriété qui n'appartient qu'à celle-ci. Si, au contraire, nous l'affirmons des attributs, c'est que nous les connaissons adéquatement par l'intellect percevant l'essence de la substance, l'attribut étant la substance même, avec sa propriété de se causer soi-même. D'où il résulte : 1° que nous ne pouvons connaître vraiment les attributs sans reconnaître à chacun les propriétés de la substance dont il exprime l'essence, à savoir l'existence par soi, l'infinitude, l'éternité, l'autosuffisance ; 2° que, la connaissance adéquate d'un attribut étant toujours jointe à la connaissance adéquate de la substance divine, notre entendement ne peut jamais percevoir un seul attribut qu'il ne perçoive en même temps qu'ils sont une infinité, bref sans qu'un « quelque chose » ne lui dise « qu'ils sont sans lui dire ce qu'ils sont » [14]. L'at-

12. Cf. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains,* pp. 57-61.

13. Comme l'a remarqué V. Delbos, dans *Le Spinozisme,* pp. 27 sqq., 34 sqq.

14. *Court Traité,* 1re part., chap. Ier, fin de la note 3, Ap., I, p. 47. — Voir plus haut, chap. Ier, § XVIII, p. 53.

tribut et la substance divine, bien que distingués par notre pensée, se trouvent donc en même temps originellement unis au fond d'elle comme ils le sont dans la chose.

Aussi la construction de la substance divine devait-elle comporter deux moments différents : d'une part, la considération de l'attribut isolé, comme substance existant par soi, d'autre part, sa confrontation avec l'être divin. Par la première, les attributs sont, en vertu de leur substantialité propre, habilités comme éléments constitutifs possibles de la Nature Naturante. Par la seconde, est effectivement consommée leur intégration comme substance infiniment infinie [15].

***

§ VII. — La nature exacte du problème posé par cette intégration est clairement mise en évidence par une démonstration de Spinoza dans sa *Troisième Lettre à Hudde.*

Soit un attribut quelconque : l'étendue. Il ne souffre aucune *privation* en étant dépourvu des perfections qui définissent les autres attributs, car celles-ci n'appartiennent pas à sa nature. Il en souffre une, au contraire, si, en niant qu'il soit illimité et qu'il existe nécessairement par lui-même, on lui refuse ce qui est dû à sa nature en tant qu'elle est celle d'un être parfait et infini en son genre. Soit maintenant Dieu, être non plus simplement parfait en son genre, mais absolument parfait en tout genre ; sa nature, tout autant, et même plus encore que celle des substances à un seul attribut, exige qu'il existe nécessairement par soi. Mais comme elle exige, en outre, de par sa souveraine perfection, qu'il comprenne en lui tous les attributs, on lui infligerait une *privation* si, contrairement à ce qui lui est dû, on lui refusait tel ou tel d'entre eux. En conséquence, à moins de le rendre imparfait, on doit convenir qu'il les comprend tous et qu'ils n'existent par soi qu'en lui, par sa propre existence nécessaire. Ainsi Dieu seul existe par soi et nulle substance n'existe par soi hors de lui [16].

On reconnaît dans cette argumentation la doctrine du composé substantiel telle que Descartes l'a utilisée pour concevoir l'union de l'âme et du corps ; l'âme et le corps sont deux substances, en un sens complètes, car elles n'ont chacune besoin de rien d'autre pour exister,

15. Cf. la *Lettre II, à Oldenburg,* Ap., III, p. 113 ; voir aussi *supra,* chap. IV, § I, p. 141, § XV, pp. 160 sqq., chap. V, § XVII, p. 200.

16. *A Hudde, Lettre XXXVI,* mi-juin 1666, Geb., IV, pp. 185-186, Ap., III, pp. 251-252 ; — cf. *Lettre XXI, à G. de Blyenbergh* : « Il y a privation quand un attribut que nous croyons appartenir à la nature de quelque objet est nié de cet objet même, négation quand on nie d'un objet ce qui n'appartient pas à sa nature », Ap., III, p. 205, Geb., IV, p. 129, l. 4-6. Cf. l'*Explication de la Définition* 6, voir plus haut, chap. Ier, § XXV, pp. 69-70.

en un autre sens incomplètes par rapport à une troisième substance : l'homme, dont elles sont les composants et qui ne saurait être sans leur union. Il n'y a aucune privation pour l'âme à être dépourvue d'un corps, ni aucune privation pour le corps à être dépourvu d'une âme, mais il y a privation pour l'homme à être dépourvu de l'un ou de l'autre. Ainsi, l'homme étant donné, leur union substantielle est nécessaire [17].

C'est bien l'argumentation de Spinoza : il n'y a aucune privation pour chaque attribut à exister sans les autres, mais il y aurait privation pour Dieu si l'un ou l'autre lui manquait. Ainsi, Dieu étant donné, leur union substantielle est nécessaire.

Procédé caractéristique qui, dans les deux cas, consiste à imposer à deux choses sans rapport une union qui leur répugne (Descartes) ou qui leur est indifférente (Spinoza), en vertu du concept d'une autre chose dont cette union conditionne la possibilité.

§ VIII. — De là résultent plusieurs conséquences :

a) Le problème de l'union des *diversa*, qui, chez Descartes, ne se pose qu'au niveau de l'homme, se pose chez Spinoza au niveau de Dieu.

17. *Quartae Resp.*, A.T., VII, pp. 222 sqq. ; *Sextae Resp.*, VII, pp. 423 sqq. ; *A Regius*, mi-décembre 1641, III, pp. 460 sqq. ; *Epist. ad P. Dinet*, VII, p. 585. — La thèse scolastique est différente : les substances complètes sont celles qui ne sont pas faites pour entrer dans la composition d'une autre substance : par exemple un ange, un arbre. Les autres, par exemple le corps et l'âme, destinées à s'unir pour composer la substance de l'homme, sont incomplètes, quoique pouvant exister par soi et en soi. Ce sont des *opposita*, extrêmes d'un *même genre*. Le composé de substances incomplètes est un composé substantiel, par exemple l'homme, tandis que le composé de substances complètes, par exemple un tas de pierres, est un composé accidentel. Cf. Adrian Heereboord, *Meletemata philosophica*, Nimègue 1665, *Philosophia Naturalis*, Disp. I, p. 72 *b* ; Signoriello, *Lexicon peripateticum*, Naples, ap. Officinam biblioth. catholicae scriptorum, 1881, p. 340, cité par O. Hamelin, dans *Le Système de Descartes*, p. 286. — Pour Descartes, au contraire, les substances *stricto sensu*, par exemple l'âme et le corps, sont des *diversa* et non des *opposita* ; n'étant pas les extrêmes d'un même genre, mais, constituant chacune un être unique en son genre, elles sont parfaites ou complètes dans ce genre, ne peuvent appartenir à un genre commun, et sont ainsi sans commune mesure. De ce fait, loin d'être destinées de par leur nature à s'unir dans une troisième substance, elles y répugnent absolument. En conséquence, elles sont dites incomplètes seulement par rapport à cette troisième substance impossible sans elles, mais non par leur propre nature. — C'est pourquoi, selon que deux termes, par exemple l'âme et le corps, sont tenus pour des *opposita* (péripatéticiens) ou pour des *diversa* (Descartes), leur union est tenue pour intelligible ou pour incompréhensible. On voit aussi que, pour les cartésiens, tout composé de substances complètes n'est pas accidentel, puisque l'homme, bien que composé de telles substances (l'âme et le corps), est une substance. D'où l'opposition de Descartes à Regius dans sa *Lettre de 1642*, A. T., III, p. 492, l. 22 sqq. et p. 508.

b) En résolvant le problème au niveau de Dieu, Spinoza le résout par là même au niveau de l'homme. Autrement dit, l'union des attributs divers dans la substance infiniment infinie et l'union des modes d'attributs divers (le corps, mode de l'Etendue, et l'âme, mode de la Pensée) dans l'individu humain posent un seul et même problème, dont la solution n'est possible qu'en Dieu.

c) La nature de l'union des *diversa* dans l'homme doit donc se déduire de la nature de l'union des *diversa* en Dieu [17 bis]. En conséquence, l'essentiel de la première doit se retrouver dans la seconde, et *vice versa,* de sorte que, si des difficultés subsistent à propos de l'une, on peut chercher à les résoudre en considérant ce qui est affirmé sans ambiguïté à propos de l'autre. C'est pourquoi la conception des modalités de l'union de l'âme et du corps pourra servir épisodiquement de fil conducteur pour préciser et éclaircir la conception des modalités de l'union des attributs en Dieu.

d) D'après ce qui précède, on est assuré que l'union des attributs en Dieu doit exclure tout ce qui doit être rejeté comme absurde dans les conceptions que les philosophes ont pu se faire de l'union du corps et de l'âme dans l'homme. Comme, pour Spinoza, aucune n'est plus absurde que celle que soutient Descartes, on doit présumer *a priori* que l'union des *diversa* en Dieu ne saurait se concevoir sur le modèle de l'union cartésienne des *diversa* dans l'homme [18].

§ IX. — Dans le cartésianisme, le problème de l'union des *diversa* ne se pose pas au niveau de Dieu, car Descartes ne conçoit pas les attributs de l'être souverainement parfait comme des réalités substantielles incommensurables, mais comme des qualités qui ne font qu'un dans sa simplicité absolue, et que, de par sa finitude, notre entendement se représente de façon séparée. Aussi notre représentation de ces attributs est-elle confuse et leur distinction, non point réelle, mais seulement de raison [19].

Leur unité ne pose donc aucun problème. C'est plutôt leur multiplicité qui en poserait un, si nous n'avions pas en nous l'idée du parfait qui nous en révèle la source dans la disproportion entre l'infini et notre esprit fini, contraint par son infirmité de réfracter en lui une simplicité absolue qui le dépasse [20].

Le problème, en revanche, se pose au niveau de l'homme, puisque celui-ci est composé de deux substances hétérogènes : l'âme et le corps. S'il s'agissait là seulement, comme chez Aristote, de deux *opposita*,

17 *bis*. Cf. *Court Traité,* I, chap. II, Ap., I, § 17, et note 4, p. 55.
18. Cf. *supra,* chap. IV, § VII, p. 151.
19. *II^e^ Rép.*, VII, p. 137 ; *Entretien avec Burman,* V, p. 154 ; *III^e^ Méd.*, VII, p. 46, l. 18-28, p. 50, l. 16-24, p. 52, l. 4 sqq. ; *Lettre à Regius,* 24 mai 1640, III, p. 64 ; *I^res^ Rép.*, VII, p. 114, l. 1 sqq.
20. *II^es^ Rép.*, A. T., p. 137, l. 19 sqq.

extrêmes d'un même genre (matière et forme, puissance et acte), leur unité serait celle de leur genre commun et ne poserait aucun problème. Mais comme il s'agit, en l'espèce, de *diversa*, c'est-à-dire de réalités uniques en leur genre et par conséquent incommensurables [21], il est contradictoire qu'elles ne fassent qu'un [22]. Pourtant, c'est un fait qu'elles constituent dans l'homme une seule et même nature ; et, de ce fait absurde, un sentiment invincible nous atteste la réalité. D'où un problème insoluble pour les idées claires et distinctes. La raison doit seulement reconnaître que Dieu, étant vérace, n'a pas pu vouloir nous tromper en mettant en nous ce sentiment sans rien nous donner pour démentir son enseignement ; en conséquence, elle garantit que ces deux natures, bien que conservant toujours chacune son essence irréductible, sont effectivement unies en nous de façon incompréhensible.

On voit que le problème de l'unité des attributs en Dieu et celui de l'union des substances dans l'homme n'ont ici rien de commun — de même que n'ont rien de commun les attributs en Dieu et les substances dans l'homme. Sans doute, dans les deux cas, l'union est-elle objet d'une idée confuse, et cette confusion exprime-t-elle l'incompréhensibilité de l'objet. Mais il ne s'agit pas de la même sorte d'idée ni de la même sorte d'incompréhensibilité. Dans le cas de Dieu [23], il s'agit d'une idée intellectuelle, inadéquate à son objet, qui dépasse

21. *Notae in Programma quoddam,* VIII, 2, pp. 349-350 ; *à Regius,* déc. 1641, III, p. 460 ; *Ve Rép.,* VII, pp. 388-389. — Comme l'observe Descartes, dans le texte des *Notae in Programma,* ci-dessus indiqué, les *diversa,* contrairement à ce que pense Regius, sont infiniment plus que les *opposita* (cf. aussi *supra,* la note 17 de la page 229). Il dit pourtant (*Synopsis,* VII, p. 13, l. 14) que l'âme et le corps sont, non seulement des *diversa,* mais des choses *quodam modo contraria,* en tant que l'une est indivisible et l'autre divisible. Mais il faut souligner la restriction exprimée par *quodam modo.* Il ne s'agit pas là, en effet, d'une contrariété entre les substances, mais entre leurs qualités respectives : indivisible — divisible, qui sont des opposés à l'intérieur d'un pseudo-genre : celui du divisible (chez Aristote, par exemple, la puissance est divisible à l'infini, l'acte ne l'est plus). Dans la *VIe Méditation,* Descartes ajoute que l'indivisibilité est ce par quoi l'âme est *a corpore omnino diversa* (VII, p. 86, l. 13-15), ce par quoi il faut comprendre, non que l'indivisibilité et la divisibilité fondent la diversité de leurs essences, car ce sont seulement des *propria quarto modo* de leurs essences (cf. *infra, Appendice n° 10,* § XI, p. 546, note 66) ; mais que, résultant de ce qui en fonde la diversité, elles manifestent de façon particulièrement évidente leur incommensurabilité.

22. « Quant aux attributs qui constituent la nature des choses, on ne peut dire de ceux qui sont divers et tels que le concept de l'un n'est pas contenu dans celui de l'autre qu'ils conviennent en un seul et même sujet ; ce serait comme si l'on disait qu'un seul et même sujet a des natures diverses, ce qui implique contradiction », *Notae in Programma,* VIII, 2, pp. 349-350.

23. « Les notions ou idées naturelles qui sont en nous [relativement aux perfections de Dieu], pour claires qu'elles soient, ne sont que grossières et confuses sur un si haut sujet », *A Newcastle,* A. T., V. p. 137.

infiniment notre entendement ; dans le cas de l'homme, il s'agit d'une idée sensible, dont l'obscurité et la confusion tiennent au mélange confus et inintelligible qui constitue l'être de son objet.

Pour Spinoza, le problème se pose au niveau de Dieu. Les attributs divins ne sont pas, en effet, des qualités, mais des substances, c'est-à-dire ces *diversa* qui, pour Descartes, s'unissent dans l'homme. Qu'ils soient des *diversa*, c'est précisément ce qui permet de concevoir que Dieu en comprend une infinité. (S'ils n'étaient que des *opposita,* ils ne pourraient être que deux, à savoir les deux extrêmes d'un genre : matière et esprit ; de plus, leur union ne poserait aucun problème, car ils seraient des substances incomplètes qui, *par nature*, devraient s'unir dans une substance complète.) Enfin, l'homme étant composé de deux *diversa* : l'âme et le corps, mais ces deux *diversa* étant respectivement les modes de deux substances diverses, leur union ne peut s'expliquer que par celle de ces substances en Dieu. Ainsi, le problème de l'union de l'âme et du corps ne peut pas, comme chez Descartes, se traiter à part : il doit se traiter en fonction du problème de l'union des substances en Dieu.

Cependant, bien que le problème de l'union de l'âme et du corps se pose chez Descartes en des termes analogues à ceux de l'union des attributs chez Spinoza, les conditions auxquelles doit satisfaire la solution sont différentes ici et là, car il est loisible à Descartes de faire appel à l'incompréhensible, ce qui est interdit à Spinoza, pour qui tout est intelligible. De plus, la donnée initiale imposant le problème est aussi toute différente : alors que chez Descartes l'union des *diversa* est hypothétiquement nécessaire, puisqu'elle n'est affirmée que sous la supposition d'un fait contingent attesté par l'expérience : à savoir l'existence de l'homme, elle est chez Spinoza absolument nécessaire *a priori*, puisqu'elle est affirmée sous la contrainte d'une vérité éternelle imposée par l'entendement pur : à savoir l'existence absolument nécessaire de Dieu.

§ X. — Par là peuvent déjà être saisis quelques traits originaux de la conception spinoziste :

a) Puisque, chez Descartes, l'union des substances, dépendant d'un fait contingent, n'est rien de nécessaire absolument, elles sont en soi séparables et leur union est périssable. Effectivement, elles se séparent dans la mort, et l'homme constitué par leur union périt. L'homme, étant une nature qui résulte de leur union et qui disparaît avec leur dissociation, est un composé ontologiquement postérieur à ses composants.

Au contraire, l'union des substances n'étant, chez Spinoza, rien d'autre que la nature éternelle de Dieu, et étant, de ce fait, absolument nécessaire, elles sont en soi, bien que concevables séparément,

absolument inséparables. Dieu n'est donc pas un composé substantiel postérieur à ses composants ; ces derniers, au surplus, ne sont pas, strictement parlant, des *composants*, mais des *constituants*, tout composant étant une partie du composé, et toute partie étant finie, alors que les attributs de Dieu sont infinis et par conséquent n'en sont pas des parties.

b) On comprend alors que, récusant la proposition tirée de Descartes : *puisque ce qui est composé est dépendant, Dieu n'est pas composé de plusieurs natures ou substances*[24], Spinoza ait abandonné l'argumentation des *Principia* et des *Cogitata Metaphysica*, où, s'inspirant au contraire de cet axiome, il démontrait la simplicité de Dieu en réfutant une conception qui précisément allait devenir la sienne — à ceci près que les substances dont Dieu est constitué ne sauraient être assimilées à des parties, ni leur union en Dieu à une composition. Dieu, disait-il, ne peut être composé de substances, car elles lui seraient antérieures et il en dépendrait[25] ; de plus, étant réellement distinctes, elles devraient exister par soi et seraient autant de Dieux. Il est donc absolument simple et les distinctions faites entre ses attributs ne sont que de raison[26].

L'argument est maintenant renversé : Dieu existant par soi et étant indépendant, étant d'autre part, non pas « composé », mais « constitué » de substances existant par soi, celles-ci ne sauraient lui être antérieures, puisqu'elles ne peuvent avoir une existence séparée de la sienne ; lui et elles sont simultanés (*simul*) ; il ne saurait en dépendre, puisqu'elles ne sont rien hors de lui, pas plus qu'elles ne sauraient dépendre de lui, puisqu'il n'est rien hors d'elles. N'étant qu'une seule et même chose et ne pouvant exister isolément, leur existence par soi ne fait pas d'elles autant de Dieux[27]. Leur unité ne supprimant pas leur diversité, leur distinction reste réelle et non simplement de raison. C'est pourquoi la notion de Dieu n'est pas *simple,* mais complexe.

Aussi ne retrouve-t-on pas dans l'*Ethique* les termes de *simplex*, d'*ens simplicissimum*, appliqués à Dieu dans les *Principia* et dans les *Cogitata Metaphysica.* A supposer qu'on veuille encore le dire simple, on ne saurait désigner par là que son indivisibilité, c'est-à-dire l'impossibilité qu'il soit fragmenté en parties ; ce par quoi rien ne saurait être enlevé à l'infinie complexité qui résulte de l'infinité des

24. *Discours,* IVe partie, A. T., VI, p. 35, l. 22-29.

25. Argument traditionnel : « Omne compositum est posterius suis componentibus et dependens ex eis ; Deus autem est primum ens », saint Thomas, *Sum. Theol.,* Ia, qu. 3, art. 7.

26. *Principia,* I, *Prop. 17,* Ap., I, p. 353, *Cogitata Met.,* II, chap. 5, Ap., I, pp. 468-469. — Cf. argumentation analogue dans Heereboord, *Meletemata* (éd. 1654), *Disp.* II, th. I, § 4, p. 12.

27. *Lettre XXXVI,* Ap., III, p. 251.

attributs infinis dont il est constitué [28]. En effet, bien que ceux-ci n'en soient pas des parties, puisqu'ils sont infinis et que toute partie est finie, leur différence n'en demeure pas moins absolue et fait d'eux des êtres irréductibles. Dieu est donc un *ens realissimum* bigarré, non un *ens simplicissimum* pur, ineffable et inqualifiable, où toutes les différences s'évanouiraient. Il n'y a alors d'autre notion simple que celle des *prima elementa* dont il est constitué, c'est-à-dire de ses attributs qui, définis chacun par un seul genre d'être, ne comportent pas d'éléments constituants et sont chacun en soi-même une chose simple et homogène. Dieu, au contraire, est une notion complexe précisément parce qu'on peut le construire au moyen de ces *prima elementa*, objets de notions simples [29].

c) Etant, comme l'union cartésienne de l'âme et du corps, une unité de *diversa*, la substance divine est, non une unité de nature, mais une unité de composition [30] (composition s'entendant selon la nuance précisée ci-dessus), les constituants, malgré leur unité dans cette substance, restant conçus comme « *realiter* [*et non sola ratione*] *distincta* » [31].

Le niera-t-on en observant que, si on les pense séparément, le

28. L'expression *Ens simplicissimum,* employée dans les *Principia phil. cart.,* I, *Prop. 17* et *Coroll.* (Ap., I, p. 353) et dans les *Cogitata Metaphysica,* I, chap. V (Ap., I, pp. 468-469), désignait un Dieu qui, n'étant pas composé de parties, ne saurait, de ce fait, être composé d'un assemblage et d'une union de substances (*ex* [*substantiarum*] *coalitione et unione,* Geb., II, p. 258, l. 17-18) réellement distinctes les unes des autres, existant chacune par soi, un Dieu dont, en conséquence, les attributs n'ont entre eux qu'une distinction de raison. L'expression *Ens simplicissimum* est abandonnée dans le *Court Traité,* où il n'est question que d'un Dieu un et unique (I, chap. II, § 17), non plus être *très simple,* mais seulement *simple* (*eenvondig,* Geb., I, p. 24, l. 15) en tant qu'il ne peut, pas plus que la substance étendue, qui est l'un de ses constituants, se diviser en parties ou se composer de parties (*ibid.,* § 18). Mais sa simplicité n'exclut nullement qu'il soit formé d'une union de substances attributives, réellement distinctes, existant par soi (*ibid.,* § 12, p. 53). De même, dans la *Lettre XXXV,* à Hudde, du 10 avril 1666, le simple est défini seulement comme étant le fait de n'être pas composé de parties : « Id simplex, non vero ex partibus compositum esse » (Ap., III, p. 247, Geb., IV, p. 181, l. 24-27). L'*Ens simplicissimum,* qui exclut de lui toute distinction réelle entre ses attributs, est, en opposition avec le Dieu spinoziste du *Court Traité* et de l'*Ethique,* la caractéristique du Dieu cartésien (*III*e *Méd.,* A. T., VII, p. 50, l. 16-17 ; *II*es *Rép.,* A. T., VII, p. 137, l. 15-17). Par cette simplicité absolue, Dieu, pour Descartes (comme pour Malebranche), dépasse les capacités de notre entendement (*Entretien avec Burman, A.T.,* V, pp. 154, 165, *II*es *Rép.,* A.T., VII, p. 137).

29. Cf. *supra,* chap. IV, § XXI, pp. 169-170.

30. Descartes, *VI*es *Rép.,* A.T., VII, pp. 423-424.

31. « *Quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur,...* non possumus tamen inde concludere ipsa duo entia, sive duas diversas substantias, constituere », *Scolie* de la *Proposition 10,* Ap., p. 38, Geb., II, p. 52, l. 2-5.

concept de Dieu s'obscurcit au point de s'anéantir, et qu'il y a distinction de raison lorsque, si nous pensons séparément deux êtres, notre conception devient obscure et confuse[32] ? Mais ce qui, en l'espèce, devient obscur et confus, ce n'est pas le concept de chacun de ces êtres, c'est celui de Dieu. Il y a donc distinction de raison entre ces êtres et Dieu, non entre ces êtres eux-mêmes. Cependant, ne sont-ils pas unis par nature, puisqu'ils le sont en vertu de la nature de Dieu ? Non point, puisqu'ils ne le sont pas en vertu de leur propre nature. Mais puisque, étant éternelle et nécessaire, leur union n'est pas accidentelle, n'est-elle pas unité de nature ? Nullement, car l'union nécessaire et non accidentelle n'est pas nécessairement une unité de nature. Ainsi, quoique n'étant pas accidentelle, mais nécessaire et substantielle, l'union du corps et de l'âme dans l'homme, chez Descartes, est unité, non de nature, mais de composition. Il en va de même chez Spinoza, et, à l'image de la substance composée cartésienne qui constitue la nature de l'homme, la substance *constans infinitis attributis*, qui constitue la nature de Dieu, est unité, non de nature, mais de composition. Certes, il y a cette différence que, contrairement aux attributs spinozistes, l'âme et le corps peuvent exister séparément — et existent séparément après la mort — chez Descartes. Mais si la nature qui impose l'unité est différente ici et là, l'unité n'en demeure pas moins chez Spinoza unité de composition, d'autant plus que les éléments unis restent, pour lui, *realiter distincta.*

§ XI. — Cependant, Spinoza ne dénonce-t-il pas comme le dernier des scandales la conception cartésienne de l'union substantielle ? Sans doute, mais c'est qu'il rejette, non la chose même, mais l'idée que Descartes s'en fait.

Pour déterminer ce que cette union doit être, il est donc expédient d'en exclure d'abord tous les caractères que Descartes lui reconnaissait. Or, elle était pour lui incompréhensible, objet d'une idée obscure et confuse (le sentiment), fondée sur l'incompréhensibilité de Dieu, à savoir sur sa toute-puissance capable de faire ce qui, pour notre entendement fini, est absurde. *A contrario*, elle sera pour Spinoza intelligible, objet d'une idée claire et distincte, fondée sur l'intelligibilité de Dieu, rendant intelligible l'union du corps et de l'âme dans l'homme.

Cette intelligibilité de Dieu, qui s'oppose à l'incompréhensibilité du Dieu cartésien, est le fondement de toute la théorie. Bien mieux, l'intelligibilité de Dieu consiste en l'intelligibilité même de l'union des substances qui le constituent. En effet, tout d'abord, on ne peut rien trouver, ni en lui, ni hors de lui, qui puisse se fonder

32. *Ethique,* V, *Préface,* Ap., pp. 589-590, Geb., II, pp. 279-280.

sur l'incompréhensibilité de sa puissance, puisque celle-ci se réduit à son essence et que son essence est intelligible. Ensuite, son essence est intelligible, puisque nous pouvons la construire génétiquement comme un être géométrique. Enfin, cette construction consiste à unir en lui tous les *diversa* de façon à aboutir à sa définition génétique comme *Ens constans infinitis attributis*. L'idée de cette union, n'étant rien d'autre que la définition « parfaite » de Dieu, est donc la plus claire et la plus distincte de toutes les idées.

Pourtant, rien n'est encore par là résolu, car si nous voyons clairement et distinctement en l'espèce *que* les attributs doivent s'unir en Dieu, nous ne voyons pas du même coup *comment cela se fait au juste*, ni *ce que* peut être cette union d'incommensurables qui paraît impensable à tout entendement. En conséquence, n'est-on pas fondé à dire que « les attributs destinés à établir l'intelligibilité de Dieu n'ont rien qui rende intelligible leur unité au-delà de l'affirmation sommaire que Dieu, étant l'être absolument infini, doit avoir tous les attributs concevables » [33] ?

Pour répondre à la question, il faut analyser la texture même de cette union, qui doit être telle qu'une idée claire et distincte puisse la concevoir.

On observera, d'abord, que l'incompréhensibilité prétendue de l'union indissoluble des *diversa* ne s'impose qu'en vertu de deux préjugés cartésiens.

Le premier, relatif à Dieu, suppose que les choses que nous concevons clairement et distinctement comme réellement distinguées peuvent toujours exister séparément de par la toute-puissance de Dieu. Si l'on prétendait le nier en affirmant l'indissolubilité de leur union, on contredirait à la véracité divine en niant toute valeur objective aux idées claires et distinctes de substance étendue et de substance pensée.

Le second suppose que, s'il y a union des *diversa*, elle ne peut être que leur fusion intime ; sinon, ils seraient seulement juxtaposés, et constitueraient, non pas une substance, mais un agrégat. Or, une telle fusion est inconcevable, puisque, par définition, les *diversa* en tant qu'incompatibles ne peuvent se pénétrer. En conséquence, si cette fusion existe, elle ne peut être que l'objet d'une idée obscure et confuse, que Dieu a rendue en nous imprescriptible.

Ces préjugés sont pour Spinoza irrecevables :

En ce qui concerne le premier, on observera que, l'idée claire et distincte (de Dieu) nous enseignant elle-même que tous les *diversa* conçus comme réellement distincts sont éternellement unis en Dieu, on contredirait à la véracité divine en affirmant qu'ils peuvent exister

33. V. Delbos, *La doctrine spinoziste des attributs de Dieu,* Année phil., 1912, p. 17.

séparément. C'est alors qu'on tomberait dans l'absurde. Au surplus, ainsi qu'on l'a vu, la nature des *diversa* exclut seulement qu'ils puissent être affirmés les uns des autres, mais non qu'ils puissent être tous ensemble affirmés de Dieu.

En ce qui concerne le second, l'union des *diversa* ne saurait être leur fusion, puisqu'on ne pourrait plus les concevoir comme réellement distincts au sein de leur union même. La substance divine qu'ils constituent devrait être, ainsi qu'il en va chez Descartes pour la substance humaine, objet d'une idée obscure et confuse, alors qu'elle est l'objet de la plus claire et de la plus distincte des idées. Il n'en demeure pas moins que leur union ne peut être non plus leur simple juxtaposition, puisqu'ils doivent constituer une seule et même substance, et non un agrégat.

§ XII. — Quelle est donc cette union substantielle qui ne saurait être ni fusion, ni juxtaposition ? C'est pour répondre à cette question qu'il convient de prendre pour fil conducteur l'union du corps et de l'âme dans l'homme. L'âme et le corps, étant respectivement modes de deux attributs ou *diversa*, sont, comme ces attributs, « sans commune mesure » et « infiniment différents »[34]. Cependant, ils sont nécessairement unis l'un à l'autre dans la durée, quant à leur existence, et dans l'éternité, quant à leur essence. Cette union n'est, ni leur fusion ou *permixtio*, comme l'assure Descartes, ni leur juxtaposition pure et simple : elle est *identité* de la chose qu'ils constituent, cette chose étant *la même sous deux attributs différents.* Mais d'où vient cette identité et en quoi consiste-t-elle ? Elle vient de leur *cause*, car elle n'est rien d'autre que l'identité de la cause singulière qui, *par un seul et même acte*, les produit corrélativement, dans leurs attributs respectifs, à la même place dans la chaîne des modes. *Infiniment différents quant à leur essence*, ils sont donc *identiques quant à leur cause*, *chose* identique signifiant ici *cause* identique[35].

Considérons maintenant dans son ensemble la chaîne infinie des modes dans l'infinité des divers attributs ; il en ira de même pour elle que pour chacun des modes singuliers : il y aura, quant à l'essence des modes, une infinité de chaînes absolument différentes,

34. *Court Traité,* II, chap. XX, § 4 : non seulement le corps et l'âme « n'ont rien de commun » (Ap., I, p. 168), mais l'âme est un « mode *infiniment différent* du corps » (Ap., I, p. 169, note 3). — Cf. *ibid.*, chap. Ier, p. 45, note 2 : « Il y a une grande différence entre l'idée et son objet » ; *De int. emend.*, Ap., I, § 27, p. 237, Geb., II, p. 14, l. 12-17 ; *Ethique,* V, *Préface* : « Il n'y a aucune commune mesure entre la volonté et le mouvement ; il n'y a aucune comparaison entre la puissance — ou les forces — de l'âme et celle du corps », Geb., II, p. 280, l. 13-15.

35. Plus précisément *acte* causal identique.

sans commune mesure entre elles, comme les attributs divers d'où elles procèdent, mais, quant à leur cause, une seule et même chaîne procédant d'une seule et même cause, identique dans les divers attributs.

Considérons enfin la substance divine elle-même : il est clair que, là aussi, les attributs seront des choses absolument différentes quant à leur essence, mais absolument identiques quant à la cause (quant à l'acte causal) par laquelle chacun se produit lui-même et produit tous ses modes. Ainsi, l'identité de la *causa sui* en chacun est ce par quoi ils constituent une seule et même substance existant par soi. Il n'y a pas juxtaposition des attributs, puisqu'ils sont identiques quant à leur acte causal [36] ; il n'y a pas non plus fusion entre eux, puisqu'ils demeurent irréductibles quant à leurs essences. C'est pourquoi, dans la substance divine même, ils sont « conçus comme *realiter distincta* », sans cependant exister séparément [37]. Ainsi, Dieu est unité d'un divers [38]. Par là se trouve fondé le parallélisme : si haut qu'on veuille remonter dans la chaîne des causes, la cause d'une pensée sera toujours une pensée et sa cause dernière, Dieu comme Chose Pensante ; de même, si haut qu'on veuille remonter dans la chaîne des causes, la cause d'un corps sera toujours un corps et sa cause dernière, Dieu comme Chose Etendue. En ce sens, il n'y aura aucune commune mesure entre la volonté et le mouvement, la force de l'âme et celle du corps. En revanche, l'acte par lequel la Pensée est cause efficiente de soi et de ses modes est identique à l'acte par lequel l'Etendue est cause efficiente de soi et de ses modes. En conséquence, un mode singulier de la Pensée et son mode corrélatif dans l'Etendue sont deux essences singulières infiniment différentes, mais une seule et même chose, puisqu'ils sont un seul et même acte, une seule et même cause dans la série unique des causes singulières. Par là est fondée l'union de l'âme et du corps, détruite la conception obscure et confuse de la *permixtio* cartésienne au profit d'une idée claire et distincte de la nature humaine, et restauré dans sa plénitude l'empire de la raison.

36. Cf. *supra,* chap. IV, § XVI, pp. 162-163, chap. V, § VII, pp. 183 sqq. — Lewis Robinson a été le premier, et jusqu'à présent le seul, à concevoir l'unité des attributs en Dieu par l'identité de leur acte causal et à maintenir en Dieu l'irréductibilité de leurs essences incommensurables (cf. *Kommentar,* pp. 246 sqq., 275 sqq.). Cette interprétation est entièrement confirmée par notre analyse.

37. Cf. *Ethique,* I, *Scolie* de la *Prop. 10.*

38. C'est pourquoi Dieu n'est pas un être absolument simple où les attributs cesseraient de se distinguer. Leur distinction n'y est pas simplement virtuelle, et actuelle seulement dans leurs effets, — comme le professent les thomistes, — ni simplement formelle (par leurs définitions), — comme le veulent les scotistes, — car ils y demeurent des *réalités diverses,* incommensurables, ne s'intégrant dans un être, indivisible et non pas simple, que par l'identité de l'acte causal par lequel ils se donnent l'existence et produisent leurs modes.

Mais ce résultat n'est atteint que par l'intelligibilité de l'union en Dieu d'attributs incompatibles par leur essence. Ainsi, l'union substantielle des attributs en Dieu, le parallélisme, l'union de l'âme et du corps, s'impliquent de telle sorte que l'erreur à propos de l'un entraîne immédiatement l'erreur à propos des deux autres.

Etant maintenant acquis que les divers attributs peuvent constituer un être unique par l'unicité de leur puissance, ne devrait-on pas en conclure que la substance divine est *essentiellement* puissance ? Non pas, car la puissance s'explique par l'essence et n'en est que le propre [39]. C'est parce que les attributs constituent un seul et même être que leur puissance est unique, et si, par l'unicité de leur puissance, nous comprenons *comment il est possible* qu'ils ne soient qu'un être malgré la diversité de leurs essences propres, la *raison qui fonde* leur union en une seule substance, c'est seulement la perfection infiniment infinie constitutive de l'essence de Dieu.

39. Cf. *infra*, chap. XIV, § IV, pp. 378 sqq.

SECONDE PARTIE

LA PUISSANCE DE DIEU

CHAPITRE VIII

LE DIEU CAUSE

I. Tableau des différents aspects de la causalité divine

§ I. — La *Proposition 16* inaugure la seconde partie du Livre I (*Propositions 16* à *29*), consacrée à la déduction de la puissance de Dieu. Elle traite, ainsi que les suivantes, jusqu'à la vingtième incluse, du Dieu cause, ou Nature Naturante, les *Propositions 21* à *29* concernant le Dieu effet, ou Nature Naturée.

La déduction — commencée avec la *Proposition 11* — des propres de la substance infiniment infinie, à savoir, la *causa sui* (*Prop. 11*), l'indivisibilité (*Prop 12* et *13*), l'unicité et l'infinité absolue (*Prop. 14* et *Corollaires*), le panenthéisme (*Prop. 15*), se poursuit dans les cinq propositions suivantes, avec la position de la substance comme cause première par soi de toutes choses (*Prop. 16*), libre et toute-puissante (*Prop. 17*), immanente (*Prop. 18*), éternelle (*Prop. 19* et *20*), immuable (*Corollaire* de la *Prop. 20*).

Les propres déduits jusqu'à la *Proposition 15* sont ceux de l'essence de Dieu. Les propres déduits de la *Proposition 16* à la *Proposition 20* sont ceux de sa puissance. Avec ces derniers se découvre l'autre versant du réel : celui des choses qui dépendent de Dieu et diffèrent de lui. La *Proposition 15*, qui déduit l'immanence des choses en Dieu (panenthéisme), opère la transition. En effet, si elle pose déjà dans la substance les choses qui en diffèrent, elle ne les y pose pas encore comme les effets de sa puissance, mais simplement comme les propriétés de son essence. C'est seulement avec la *Proposition 16* qu'elles sont conçues comme produites par Dieu, et que, de ce fait, celui-ci n'est plus envisagé uniquement comme étant leur substance, mais aussi et surtout comme étant leur cause ; d'où l'immanence de Dieu aux choses (panthéisme).

Une double distinction est ici latente : *a*) entre la *causa sui*, qui concerne la substance, et la cause des choses, qui concerne les modes ; *b*) entre l'essence et la puissance de Dieu. De même que la substance a été d'abord posée comme étant en soi et conçue par soi avant d'être posée comme cause de soi, de même les modes sont d'abord

posés comme étant en Dieu et conçus par le moyen de Dieu (*Prop. 15*) avant d'être posés comme causés par lui (*Prop. 16*). Ici comme là, la cause ou puissance est entièrement déterminée par l'essence. Ultérieurement, enfin, ces distinctions s'évanouiront, car il se révélera que la causalité productrice des choses singulières ne fait qu'un avec la *causa sui* [1], et, d'autre part, que la puissance de Dieu ne fait qu'un avec son essence [2].

La distinction, implicite dans l'*Ethique*, entre les propres de l'essence et ceux de la puissance, est un vestige de la distinction traditionnelle, conservée par les *Cogitata Metaphysica* [3], entre les propres intrinsèques ou attributs *non opératifs* (*attributa non operativa*) [4], qui expliquent les caractères de l'être même de Dieu, « son mode d'existence », mais « rien de son action », et les propres extrinsèques ou attributs *opératifs* (*attributa operativa*), qui « expliquent son essence active », et visent à le caractériser dans la production des choses hors de lui [5].

***

§ II. — La position de Dieu comme cause, les divers aspects de sa causalité, son comportement à cet égard quant à lui-même et quant

1. « Eo sensu quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est », I, *Scolie* de la *Prop. 25,* Ap., p. 78, Geb., II, p. 68, l. 6-9.
2. « Dei potentia est ipsa ipsius essentia », I, *Prop. 34,* Ap., p. 100, Geb., II, p. 76, l. 36.
3. *Cogit. Met.,* II, chap. XI, § 4, Ap., I, pp. 492-493, Geb., I, p. 274, l. 27-34.
4. Heereboord, *Meletemata,* Nimègue, 1665, Phil. Natur., Pneumatica, c. 2, p. 143 *a.*
5. Dans les *Cogit. Met.* (*loc. cit.,* pp. 492-493), Spinoza avait substitué cette division à une autre, traditionnelle aussi, entre les *attributa incommunicabilia* et les *attributa communicabilia,* qui correspondent approximativement, les premiers, aux *non operativa* (unitas, aeternitas, necessitas, etc), les seconds, aux *operativa* (intelligentia, voluntas, vita, omnipotentia, etc.) [Cf. *Cogit. Met., ibid.,* Geb., I, p. 275, l. 4-7.]. Burgersdijck (*Inst. Met.,* II, c. 5, pp. 254-256) et Heereboord (*Meletemata,* 1665, Phil. Natur., Pneumatica, II, c. 2, p. 143 *a*) distinguent, en effet, entre les *attributa incommunicabilia* et les *attributa communicabilia,* « quorum illa ita conveniunt Deo, ut aliquo modo quoque reperiantur in creaturis, ut est bonitas, intellectus, voluntas, etc ; *incommunicabilia,* quae nullo modo in creaturis inveniuntur, ut immensitas, aeternitas, etc. ». — Sur les raisons de cette substitution, cf. *infra,* chap. X, § V, p. 277, note 46. — Dès le *Court Traité,* Spinoza refuse la qualité d'*attributs* à toutes ces dénominations extrinsèques et ne l'accorde qu'à la Pensée et à l'Etendue. De plus, parmi ces prétendus attributs, seuls appartiennent à la nature de Dieu, à titre de *propres,* l'existence par soi, la puissance de causer les choses, le souverain bien, l'éternité, l'immutabilité, etc. ; les autres, comme l'omniscience, la miséricorde, la sagesse, etc., n'en sont que des *modes,* et, qui plus est, modes seulement de la substance pensante et non de la substance constituée d'une infinité d'attributs. — Cf. *C. T.,* I, chap. VII, Ap., I, pp. 86-88, et *Additions 1* et *2.*

à ses effets, sont institués par une déduction qui, comme chez Descartes, suit l'ordre des raisons et n'a rien à voir avec l'ordre des matières [6]. Aussi les différents traits fondamentaux qu'il s'agit d'établir comme les propres de sa puissance ne sont-ils pas ramassés en un corps de doctrine distinct, mais introduits de façon dispersée selon l'exigence requise par l'enchaînement synthétique des notions. On se conformera ici à cet ordre, seul apte à révéler la liaison interne des concepts. Mais, étant donné que Spinoza a en tête des distinctions et une terminologie propres à la scolastique de l'époque, on doit, préalablement, esquisser un aperçu de ces distinctions et dénominations traditionnelles.

On suivra en l'espèce le tableau synoptique que présente Adrien Heereboord dans son *Hermeneia Logica* [7], et dont s'inspire le cha-

6. Ici s'applique, comme d'ailleurs à l'*Ethique* tout entière, ce que, dans l'*Appendice* de la *Quatrième Partie* de cet ouvrage, Spinoza déclare à propos de sa façon de déduire sa doctrine : « Non sunt ita disposita, ut uno aspectu videri possint, sed disperse a me demonstrata sunt, prout scilicet unum ex alio facilius deducere potuerim », Ap., p. 565, Geb., II, p. 266- l. 1-5 ; comp. avec Descartes, *Lettre à Mersenne,* 24 déc. 1640, III, pp. 266-267.

7. Ce tableau est de Franco Bürgersdijck (professeur à Leyde, mort en 1636), auteur d'*Institutiones Logicae* (Leyde, 1626), d'*Institutiones Metaphysicae* (Leyde, 1640, éd. posthume), et d'un manuel de logique scolastique, à l'usage des étudiants de Hollande et de Frise occidentale : la *Synopsis Burgersdiciana* (*Institutionum Logicarum Synopsis, in usum Scholarum hollandicarum,* Leyde, 1645, éd. posth.). A la demande de plusieurs recteurs d'Université, son élève, Adrian Heereboord, disciple zélé de Descartes, en même temps qu'admirateur de Suarez, qu'il déclare : « omnium metaphysicorum papam atque principem » (*Meletemata,* p. 27), professeur à Leyde (mort en 1651), réédite la *Synopsis* de son maître, en l'enrichissant d'exemples et d'explications, sous le titre d'*Hermeneia Logica seu Explicatio Synopseos Logicae Burgersdicianae* (1re éd., Leyde, 1650). Il y expose (L. I, c. 17, p. 51 de la 1re éd. ; L. I, chap. 17, quaest. 3-34, pp. 95-115 de la 3e éd., Leyde 1657 [B. Nat. R. 2158]) la division en huit catégories du concept de causalité efficiente, telle que Bürgersdijck l'a proposée dans sa *Synopsis,* I, c. 17, p. 27. Il la commente abondamment dans ses *Meletemata Philosophica* (1re éd., Leyde, 1654) [B. Nat. R. 2398-99], II, Disp. 12-22, pp. 225-264 (cf. aussi 2e éd., Leyde, 1659 ; 3e éd., Nimègue 1665 [B. Nat. R. 2403-3], Collegium Logicum, Disp. 10, Th. 1, pp. 14-16 ; et 4e éd., Amsterdam, 1680, p. 928). Bürgersdijck l'avait lui-même déjà commentée dans ses *Institutiones Logicae* (1re éd., Leyde, 1626, I, c. 17, pp. 87 sqq. ; 2e éd., Leyde 1645 [B. Nat. R. 2037-2], L. I, chap. 17, Théorème 3-45, pp. 89 sqq.) ; et sous une forme un peu différente dans ses *Institutiones Metaphysicae.* C'est peu de temps après la découverte du *Court Traité,* vers le milieu du XIXe siècle, que Trendelenburg a identifié cette source (cf. *Historische Beiträge,* IIIer Band, Berlin 1867, 8te Abhandlung, pp. 316 sqq.). Ayant remarqué que les textes cités dans les *Cogitata Metaphysica* (IIe partie, chap. 12, Ap., II, pp. 498-499), attribués nommément par Spinoza à Heereboord, sont extraits de sa Philosophia naturalis, *Meletemata,* éd. de Leyde, 1654, Collegium Ethicum, *Disp.* 10, §§ VII- VIII, p. 47 (reproduit dans les *Meletemata,* 4e éd., Amsterdam, Collegium Ethicum, p. 712), il

pitre III de la Partie I du *Court Traité,* traitant de « Dieu, cause de tout ». Ce tableau envisage le concept de cause sous huit catégories ou aspects différents, qui, chacun, comporte deux termes opposés :

1. Cause *émanative*, d'où la chose découle immédiatement (sans aucune action intermédiaire), si bien que, étant posée, il est contradictoire que l'effet ne le soit pas, par exemple, la chaleur du feu ne peut être séparée de lui ; cause *active*, qui produit la chose par l'intermédiaire d'une action, si bien que, étant posée, son effet peut être nié sans contradiction, par exemple, la chaleur que le feu produit dans une autre chose que lui [8]. Toutefois, cette distinction s'atténue si l'on considère que l'action ne peut sans contradiction être niée de la cause active qui doit, par conséquent, en être considérée comme la cause émanative. Aussi doit-on convenir qu' « ils sont beaucoup plus près de la vérité ceux qui soutiennent que la cause active doit être dénommée telle par rapport à l'effet produit par son action, et être appelée émanative par rapport à l'action qui émane d'elle et produit l'effet » [9].

2. Cause *immanente*, qui produit son effet en elle-même ; cause *transitive*, qui le produit hors d'elle [10].

en a conclu à juste titre que Spinoza avait tiré des ouvrages de Heereboord la division de la cause efficiente conçue par Bürgersdijck.

8. Bürgesdijck, *Institutiones Logicae,* I, c. 17, § IV ; Heereboord, *Hermeneia Logica,* I, c. 17, *Quaest V* : « Causa vocatur vulgo emanativa a qua res, immediate, ac sine ulla actione media, emanat. Sic ignis est causa caloris sui interni, qui in se manet, omnisque forma est causa emanativa suarum proprietatum » ; *Quaest.* VI : « Causa activa est quae effectum producit agendo. Sic ignis est causa caloris externi quem in alio producit, in eo qui calefit », p. 96. Dans la cause émanative, il y a deux termes qui n'en font qu'un : la cause et le causé, — l'existence de la cause étant identique à sa causalité même. Dans la cause active, il y a trois termes qui sont distincts : la cause, le causé et la causalité. Il en résulte que, la cause émanative étant posée, il est impossible que l'effet ne le soit pas, tandis que, la cause active étant posée, l'effet peut ne pas l'être, car l'action de la cause peut être empêchée de produire son effet sans que par là même la cause cesse d'être (*Meletemata,* éd. 1654, p. 226 *b* ; éd. 1665, Collegium Logicum, pp. 14-15).

9. Heereboord, *Meletemata* (éd. 1654), II, Disp. 12, p. 229 *b* ; cf. aussi *Hermeneia,* pp. 96-97. — Comp. avec Eustache de Saint-Paul : « Non vero actio, nisi sit immanens ; cum enim est transiens, tunc non est formaliter in ipso agente, in quo tamen inest formaliter ipsa causalitas », *Sum. Phil.,* Paris, 1609, III, 59.

10. « Causa immanens est quae producit effectum in se ipsa, sic dicitur intellectus causa suorum conceptuum. Causa transiens est quae producit effectum extra se », Heereboord, *Hermeneia,* I, c. 17, p. 98. — Bien que toute cause immanente interne ait ceci de commun avec l'émanative que la cause et l'effet y soient dans le même être, cependant, si toute cause émanative est immanente, toute cause immanente n'est pas émanative : ainsi, l'intellect est la cause immanente des idées, mais non leur cause émanative,

3. Cause *libre*, qui choisit d'agir en consultant la raison, sans être déterminée par une loi étrangère à elle ; cause *nécessaire*, qui obéit à la nécessité naturelle [11].

4. Cause *par soi*, qui produit l'effet conformément au conseil de la raison ou à l'impulsion de sa nature ; cause *par accident*, qui le produit indépendamment de l'un comme de l'autre [12].

5. Cause *principale*, qui produit son effet par sa propre force (*sua virtute*) ; pouvant être associée à la cause *moins principale* — que celle-ci soit l'instrument de la principale (*instrumentum*), ou son excitatrice externe (*procatarctica*), ou sa prédisposante interne (*proegumena*) [13].

6. Cause *première*, qui ne dépend d'aucune cause antérieure ; cause *seconde*, qui en dépend ; cause *absolument première*, qui n'est précédée dans l'univers par aucune autre (c'est la cause increéée : Dieu) ;

car entre la cause (l'intellect) et son effet (les idées) intervient un troisième terme : l'intellection, qui est l'action par laquelle sont produites les idées, *ibid.*, cf. *Meletemata,* 1654, p. 229. La cause efficiente étant conçue (contrairement aux causes matérielle et formelle) comme *extérieure* à l'effet, il en résulte que la cause transitive est considérée comme la cause efficiente par excellence (Aristote, *Phys.* II, c. 3, 194 *b,* 29 ; *Metaph.*, Δ, c. 2, 1013 *a,* 30, etc.), cause première du changement. Cf. Bürgersdijck, *Inst. Log.*, I, p. 91 ; Heereboord, *Meletemata,* II, Disp. 13, p. 229 *a.*

11. « Causae liberae, [sunt] quae consulto, id est ex judicio rationis, causant ; necessariae, quae causant necessitate naturae », Heereboord, *Hermeneia,* pp. 101-102. — Causa libera est « quae est immunis a servitute, a lege sibi ab aliis lata, a coactione et a necessitate naturali », Bürgersdijck, *Inst. Log.*, p. 92. — « Consulto causat quae agit ex praevio dictamine rationis, *Meletemata,* éd. 1665, p. 15 *a* ; éd. 1654, pp. 232-238.

12. « Causa per se est quae producit effectum, naturae suae aut consilio consentaneum. Causa per accidens est quae effectum producit praeter consilium aut naturae suae propensionem », Heereboord, *Hermeneia,* pp. 104-105 ; *Meletemata* (1654), pp. 238 sqq. : la *causa per accidens* est *fortuna* ou *casus, fortuna* concernant les causes libres, *casus* concernant les causes nécessaires, cf. Bürgersdijck, *Inst. Log.*, pp. 94-95.

13. « Causa efficiens alia est principalis, alia minus principalis. Causa principalis est quae sua virtute effectum producit... Causa minus principalis est triplex, causa procatartica, causa proegumena, instrumentum. Instrumentum est quod causa principalis in ipsa rei affectione subvenit... Causa procatartica est quae causam principalem efficientem extrinsecus incitat ad agendum. Causa principalis proegumena est quae causam principalem intus disponit, vel etiam proritat, ad agendum », *Hermeneia, ibid.*, pp. 106-109 ; *Meletemata* (1654), pp. 242 sqq. Bürgersdijck, *Inst. Log.*, p. 96. La *causa procatarctica* ne peut être attribuée à Dieu, car elle le rendrait dépendant de ce qu'il veut. Certes, Dieu peut bien disposer les choses qu'il crée selon l'ordre des fins, c'est-à-dire qu'il veut créer ceci à cause ou en vue de cela qu'il veut (*Deus vult hoc esse propter hoc*), mais il ne peut être mû à vouloir la chose qu'il veut par cette chose même : *non propter hoc vult hoc.* La prédisposition interne peut être attribuée à Dieu, car elle ne le rend pas dépendant d'une chose extérieure à lui : par exemple sa bonté et sa miséricorde l'incitent du dedans à sauver le genre humain, *Meletemata,* p. 243.

cause première en son genre, qui, étant la première des causes créées, est seulement première dans son genre : celui des causes créées, car elle est seconde par rapport à Dieu, qui est un autre genre de cause : celui de la cause incréée [14].

7. *Cause universelle*, qui, par sa seule force, produit, avec le concours d'autres causes, des effets de plusieurs espèces ; cause particulière, qui, par sa seule force, produit des effets d'une seule espèce [15].

8. Cause *prochaine*, qui produit immédiatement son effet ; cause *éloignée*, qui le produit par une cause intermédiaire, si bien qu'elle n'est liée elle-même à cet effet ni par son existence, ni par sa vertu efficiente. D'où l'identité de la cause prochaine avec la cause émanative et par là même avec la cause immanente [16].

§ III. — Le *Court Traité* [17], spécifiant la causalité de Dieu à ces huit points de vue [18], modifie sensiblement les définitions de Heereboord. C'est ainsi que Dieu est :

1. Cause *émanative ou présentante* (*mitleojende ofte daarstellende = mitliegende oder darstellende*), car il présente ou exhibe (*daarstellende*), à titre d'effets, des propriétés qu'il contient (*mitloejende*) et dont il est analytiquement la raison ; et, en même temps, *active* ou *efficiente* (*doende ofte werkende = tuende oder wirkende*), car il est l'activité qui produit l'effet. L'émanative correspond au *sequi* (consécution), l'active correspond à l'*agere* (effectuation). Elles s'identifient et sont des corrélats inséparables : pas de *sequi* sans *agere*, pas d'*agere* sans *sequi.* Par là est implicitement introduite l'identité (explicitée dans le *Corollaire 1* de la *Proposition 16*) de la cause formelle (*ratio*) et de la cause efficiente (*causa*).

14. « Causa prima est quae non pendet a causa priore... Causa prima... est vel *absolute* prima, qua non datur prior in universo, ut Deus, vel prima in *suo genere* creaturarum, qua datur prior in alio genere entis increati, ut coelum », *Hermeneia, ibid.*, p. 109 ; *Meletemata, ibid.*, pp. 254 sqq.

15. « Causa efficiens alia est universalis, alia particularis... Causa universalis est quae eadem efficientia cum aliis causis concurrit ad plura specie effecta... Causa particularis quae sua efficientia tantum unum non numero, sed specie, effectum producit », *Hermeneia, ibid.*, p. 112.

16. « Causa proxima est quae effectum producit immediate, sive quae ipsa cum effectu conjungitur vel ratione existentiae suae, vel ratione virtutis, vel ratione utriusque ». — « Cause remota est quae producit media causa propinquiore, sive quae neque existentia, neque virtute sua cum effectu conjuncta est », *Hermeneia, ibid.*, pp. 113-115 ; *Meletemata, ibid.*, pp. 262 sqq. — Cf. *infra,* p. 255, note 40, la définition de la *causa absolute proxima.*

17. I, chap. III, Ap., I, pp. 71-73.

18. « On a coutume de diviser la cause efficiente en huit parties », *ibid.*, Ap., I, p. 71.

2. Cause *immanente* : puisque, rien n'existant hors de lui, il ne peut agir qu'en lui et non hors de lui.

3. Cause *libre,* en tant qu'il agit de lui-même, par sa nature, sans y être déterminé par rien d'autre, et non en ce sens qu'il peut faire ou ne pas faire quelque chose ; *non naturelle*, en entendant par naturelle la contrainte imposée à l'agent par une nature étrangère à sa propre nature [19].

4. Cause *par soi*, et non *par accident*, puisque tous les effets qui découlent de lui sont rigoureusement déterminés et prédéterminés par sa seule nature [20].

5. Cause *principale* des ouvrages qu'il crée immédiatement, comme le mouvement dans la matière ; excluant l'intervention d'une cause *moins principale* instrumentale, laquelle, confinée dans les choses particulières, est ramenée aux effets de la principale, comme le fort vent qui dessécha la mer [21] (lors de l'Exode [22]) ; excluant aussi toute cause *moins principale excitatrice externe* (*beginnende, incipiens*), car rien ne peut l'exciter du dehors à agir ; absorbant en lui la *cause moins principale prédisposante interne* (*voorgaande, praecedens*), réduite à la perfection qui fait de lui la cause de soi et par conséquent la cause de toutes les choses.

6. Cause *première incitatrice* (*incipiens*) : ce caractère résulte du précédant.

7. Cause *universelle*, en ce qu'il produit une infinité de choses d'une infinité d'espèces différentes, sans requérir, pour autant, le concours d'une cause *particulière.*

8. Cause *prochaine* des choses infinies et immuables, qu'il crée immédiatement ; cause *éloignée* de toutes les choses particulières, en ce sens seulement qu'il ne les crée pas immédiatement, mais par l'intermédiaire de celles dont il est la cause prochaine [23].

19. C'est-à-dire par la nature extérieure en tant qu'elle surpasse de son infinté l'être fini. — Cf. aussi *Court Traité,* I, chap. IV, § 5, Ap., I, pp. 75-76. La formule d'Heereboord paraît assez voisine, cf. *supra,* § II, p. 247. Mais elle recouvre un concept tout différent, puisque Dieu n'agissant pas *necessitate naturae, potest alia facere quam quae facit, Meletemata, II, Disp. 14.*

20. *Court Traité,* I, chap. 4, § 3, Ap., I, pp. 74-75.

21. *Court Traité,* I, chap. III, Ap., I, p. 72.

22. « L'Eurus souffla très violemment pendant une nuit entière (*Exode,* chap. XIV, v. 21),... Dieu souffla de son vent (c'est-à-dire d'un vent très violent)... (*Cantique,* chap. XV, v. 10) », *Theol. Pol.,* chap. VI, Ap., II, p. 138.

23. *Court Traité,* I, chap. III, Ap., I, pp. 71-73. Les causes intermédiaires ou instrumentales sont les lois naturelles, c'est-à-dire la chaîne infinie des causes finies.

§ IV. — Ce tableau présente plusieurs traits originaux :

1. Il identifie la cause active (*efficiens*) et la cause émanative : ce à quoi, d'ailleurs, Heereboord, dans une certaine mesure, semblait incliner lui-même [24].

2. Il pose l'immanence de la cause divine. C'est là une conséquence directe de l'identification de la cause active et de la cause émanative, puisque toute cause émanative (interne) est nécessairement immanente (alors que toute cause immanente n'est pas nécessairement émanative) [25]. — L'immanence est par là conçue dans son sens le plus fort. Non seulement les effets et leur cause sont dans le même être : Dieu ; mais, étant contenus en lui de la même façon que la chaleur est contenue dans le feu, ou la lumière dans le soleil, on ne peut sans contradiction poser l'un sans l'autre [26]. Ce qui s'accorde, d'une part avec l'identification de la *causa sui* et de la *causa rerum*, ces deux causalités ne faisant pour Spinoza qu'une seule et même puissance [27] ; d'autre part, avec l'identification de la *ratio* logique (*causa interna*) avec la *causa efficiens* (*causa externa*) [28].

3. Définissant la liberté comme nécessité intérieure à la nature, et non comme un choix guidé par la raison et opposé à la nécessité naturelle, il ne l'oppose plus à la nécessité, mais seulement à la contrainte extérieure.

4. Identifiant la cause instrumentale avec les lois naturelles définies comme l'enchaînement des choses finies, excluant toute cause excitatrice externe, réduisant la cause incitatrice interne à la perfection même de Dieu, il supprime ou absorbe en celui-ci toutes les causes moins principales. En particulier, il exclut toute cause particulière conçue comme condition *sine qua non* de la production du divers et du multiple à partir de l'unité et de la simplicité divines (thèse des émanatistes). Bref, il élimine tout ce qui compromet, en même temps que l'autonomie et l'universalité de la cause première, la réduction intégrale des diverses manifestations causales à la seule puissance de Dieu.

5. N'admettant de cause éloignée qu'au *sens large*, et non *stricto sensu*, la cause prochaine se trouve, à travers des intermédiaires, actuellement présente et agissante sous l'effet éloigné. Ce qui concorde avec l'immanence de la cause à ses effets et avec l'identification de la cause émanative et de la cause efficiente.

6. Enfin, la distinction aristotélicienne des quatre causes (maté-

24. Cf. *supra,* § II, n° 1, p. 246.
25. Cf. *supra,* § II, n° 1, p. 246, note 10.
26. Cf. *supra,* § II, p. 246, note 8.
27. *Ethique,* I, *Scolie* de la *Prop. 25*, Ap., p. 78 ; voir plus haut, p. 244, note 1 ; et plus bas, chap. XIV, § I, p. 375.
28. Cf. *infra,* § V, p. 251, n° 1.

rielle, formelle, efficiente et finale), qui introduisait dans la *Synopsis* le chapitre de la cause [29], est ici passée sous silence.

Cependant, malgré ces retouches, le *Court Traité* ne fait que reprendre les diverses rubriques de la *Burgersdiciana divisio*, sans se préoccuper d'y introduire un principe d'unité systématique, ni de fonder par une démonstration l'attribution nécessaire à la causalité divine des huit caractères qui lui sont reconnus.

§ V. — L'*Ethique* fournit cette démonstration. En conséquence, Dieu est nécessairement :

1. Cause à la fois *émanative* et *active*, c'est-à-dire puissance rationnelle de dérivation logique. D'où l'intelligibilité du pouvoir producteur dans tous les attributs, et la nécessité absolue de son effet, puisqu'il serait contradictoire que cet effet ne fût pas. En conséquence, la cause active (efficiente) s'identifie en lui à la cause émanative (consécution logique) [30], d'autant que l'effet n'est pas en autre chose, mais dans la chose même (substance) qui le cause.

Les dénominations d'*émanative* et d'*active* disparaissent, puisque la distinction qui les justifiait est elle-même abolie. Néanmoins, il en subsiste des traces, car ces deux aspects de la cause font chacun l'objet de propositions distinctes. Ainsi, la *Proposition 16* met en relief l'*aspect émanatif*, c'est-à-dire la consécution nécessaire (*necessario sequi*) qui exprime le caractère logique du lien causal, les effets étant alors conçus comme les propriétés nécessairement conclues de la définition de la chose ; d'autre part, la *Proposition 17* met en relief l'*aspect actif* (*agere*), du fait que la position de la consécution nécessaire (*sequi*) entraîne comme conséquence (*sequitur*) (*Corollaire 1* de la *Prop. 16*) la position de la *causalité efficiente.*

L'identification de l'actif et de l'émanatif a ce résultat qu'il est tout aussi contradictoire de nier d'une cause son effet que d'une figure géométrique ses propriétés. Ainsi, c'est la même absurdité « de dire que de la nature du triangle il ne suit pas que ses trois angles soient égaux à deux droits et de dire que d'une cause donnée l'effet ne suit pas » [31]. Les Scolastiques, eux, mettaient entre les deux une grande différence [32], observant qu'une cause donnée peut ne pas

29. Heereboord, *Hermeneia Logica,* I, chap. XV et XVI, *Quaest.* III, pp. 88-89 ; Bürgersdijck, *Inst. Log.*, I, chap. XV, § 4, p. 77, cf. *Synopsis,* chap. XV, p. 26.

30. Cf. *supra,* § III, n° 1, p. 224. — La consécution logique est cause émanative, du fait que le conclu fait corps avec la chose et qu'aucun obstacle ne peut l'empêcher d'être : la somme des angles d'un triangle ne peut pas plus être séparée du triangle que la chaleur du feu ne peut être séparée de celui-ci.

31. *Ethique,* I, *Scol.* de la *Prop. 17,* Ap., p. 62, Geb., II, p. 61, l. 30 sqq.

32. Cf. *supra,* § II, p. 246 et note 8.

produire son effet *si un obstacle l'en empêche*, alors qu'aucun obstacle au monde ne saurait faire qu'un triangle rectiligne n'eût pas ses angles égaux à deux droits. Spinoza, au contraire, en douant la cause efficiente d'un effet absolument nécessaire, confère à la cause active le caractère de la cause émanative ; en douant le triangle d'une activité productrice de sa propriété, il confère à la cause émanative le caractère de la cause active.

Cette double crase, au premier abord choquante, se justifie aux yeux de Spinoza, d'une part (en ce qui concerne l'attribution à la cause émanative d'une activité productrice), du fait qu'il est absurde de nier de l'essence du triangle, prise en soi, la puissance d'affirmation de ses propriétés que l'action de notre intelligence ne fait qu'exprimer en les mettant au jour à partir de l'idée qu'elle a de cette essence [33] ; d'autre part (en ce qui concerne l'attribution à la cause active du caractère absolument nécessaire de la causalité émanative), de ce fait que toutes les causes efficientes se réduisent à une seule : Dieu, dont la nature est telle qu'il produit nécessairement tous ses effets, *sans qu'aucun obstacle puisse jamais l'en empêcher.* En conséquence, tout se produit dans l'univers de façon *absolument nécessaire*, aussi nécessairement qu'il suit de la nature du triangle que la somme de ses angles est égale à deux droits.

2. Cause *immanente* et *non transitive* (*Proposition 18*), car, tout ce qui est étant en Dieu et devant être conçu par lui (*Proposition 15*) du fait qu'aucune substance ne peut ni être, ni être conçue hors de lui (*Proposition 14*), Dieu ne peut rien produire qu'il ne le produise en lui. D'où l'on voit que l'*immanence des choses à Dieu* (panenthéisme) (*Prop. 14* et *15*) entraîne pour Dieu qu'il en soit la *cause immanente*, c'est-à-dire qu'*il soit immanent aux choses* (panthéisme). Les choses finies sont en Dieu (*ut in alio*) en tant qu'elles sont des *essences* finies, mais Dieu est dans les choses finies en tant que celles-ci sont infinies quant à leur *cause* [34]. L'immanence des choses à Dieu est donc une *propriété de son essence*, tandis que l'immanence de Dieu aux choses est une *propriété de sa puissance* [35].

3. Cause *libre* (*Corollaire 2* de la *Proposition 17*), puisque les suites nécessaires de la nature divine ne sont rien d'autre que son action selon ses propres lois (*Prop. 16*), et puisque rien ne peut la contraindre du dehors, du fait que rien ne peut hors d'elle ni être, ni être conçu (*Prop. 15*).

4. Cause *par soi* et non *par accident* (*Corollaire 2* de la *Propo-*

33. Cf. *Théol. Pol.,* chap. IV, Ap., II, p. 95, Geb., III, p. 62, l. 32 sqq. et p. 63, l. 1-12 ; *Ethique,* II, *Prop. 49,* Ap., pp. 232-233, Geb., II, p. 130. Voir t. II, chap. XIII, § II, chap. XVIII, § X.

34. Sur le mode comme fini par son essence et infini par sa cause, cf. *Appendice n° 9,* §§ IV et V, pp. 457-458.

35. Cf. *supra,* chap. VII, § IV, p. 222.

sition 16), puisqu'il produit son effet par la vertu de sa seule nature[36].

5. Cause *principale*, puisqu'il n'agit que par sa seule vertu (*Proposition 17*). Excluant toute cause *moins principale excitatrice externe* (*procatarctica, incipiens*), puisque, rien n'étant hors de lui, rien ne

36. De la cause par soi et de la cause par accident, Heereboord, pour illustrer les définitions qu'il en propose (cf. *supra*, p. 247, note 12), donne, d'après Bürgersdijck (*Inst. Log.*, I, chap. 17, § XVI, pp. 94-95), plusieurs exemples inspirés d'Aristote (cf. *Phys.*, II, c. 5, p. 197*a*), entre autres celui de l'animal qui est cause par soi quand il engendre un individu normal, et cause par accident lorsqu'il engendre un monstre : « Similiter, cum animal sibi simile generat, dicitur causa per se generati animalis, cum generat monstrum, dicitur causa per accidens », *Hermeneia, ibid., Quaest.* XVI, p. 105 (cf. Bürgersdijck, *op. cit.*, p. 94, Aristote, *Phys.*, II, c. 6, p. 197*b*, 32-35). Partant de là, M. Wolfson (*op. cit.*, I, p. 307) estime que Bürgersdijck et Heereboord ont défini la cause par soi comme *causa similis per simile,* et que Spinoza a trouvé cette définition là chez eux. Il en conclut que Spinoza est le seul à pouvoir affirmer que Dieu est cause par soi du monde, puisque, dans sa doctrine, Dieu, produisant un univers aussi infini que lui, est *causa similis per simile,* tandis que, selon le théisme traditionnel, Dieu, produisant un monde fini, qui lui est par conséquent hétérogène, ne peut être que cause par accident. — Ces considérations ne sont guère fondées. Pour Spinoza, en effet, Dieu, causant à la fois l'essence et l'existence de l'univers, est *sans commune mesure* avec celui-ci (cf. *Scolie* de la *Prop. 17,* Ap., p. 66), bien que cet univers soit aussi infini et parfait que lui. Si Dieu, en tant que cause du monde, était *causa similis per simile,* il ne ferait que l'engendrer (cf. *Court Traité,* I, chap. II, § 4, Addition 3, Ap., I, p. 51 ; voir plus bas, chap. IX, § VII, p. 267, chap. X, § XI, pp. 288 sqq.), c'est-à-dire que produire son existence et non son essence (cf. fin du *Scolie* de la *Prop. 17*). Il ne serait pas alors la cause de son entendement infini, — qui est le lieu des essences de la Pensée, — et cet entendement, appartenant à la nature de Dieu, devrait être conçu comme créateur : conception indiquée au *Scolie* de la *Prop. 17*, et réfutée méthodiquement dans les *Propositions 30* à *40, Ethique,* I. Aussi voit-on Spinoza, dans la *Lettre LXIV, à Schuller* (Ap., III, p. 327), opposer à la production des animaux les uns par les autres, la production des choses par Dieu. En effet, les animaux (*illa quae a suis similibus producuntur*), étant produits par leurs semblables, ne doivent à ceux-ci que leur existence et non leur essence. Au contraire, les choses dont Dieu est la cause n'ont *rien de commun avec lui,* parce qu'elles lui doivent à la fois l'essence et l'existence. Ainsi, Dieu est cause par soi uniquement parce qu'il produit son effet par la vertu de sa seule nature, et non parce que son effet lui est semblable. C'est cette définition qui est toujours présente chaque fois qu'est utilisé le concept de cause par soi (cf. par ex. *Ethique,* III, *Prop. 15* et *50,* Ap., p. 283, p. 348). D'autre part, on l'a vu, c'est elle que Spinoza trouve chez Bürgersdijck et Heereboord (cf. plus haut, p. 247). La *generatio similis per simile,* opposée à la *generatio dissimilis per dissimile,* caractérise chez eux, non le genre de la *causa per se,* mais une de ses espèces ; la *causa per se* restant toujours, dans cette espèce même, définie uniquement comme produisant son effet par la seule vertu de sa nature. Quand, par exemple, un animal produit un monstre, l'anomalie du monstre est un accident inexplicable *par la nature de l'animal* : « Dicitur causa per accidens, quia hoc accidit praeter propensionem naturalem animalis », Heereboord, *Hermeneia,* p. 105, *Meletemata* (1654), p. 239*a* ; Bürgersdijck, *op. cit.*, pp. 93-94. La similitude entre l'effet et sa cause n'in-

peut le faire agir du dehors ; excluant toute cause *moins principale prédisposante interne* (*proegumena, praecedens*), puisque toute cause de cette sorte se réduit nécessairement à la perfection propre de Dieu en vertu de laquelle seule il agit (*ibid., Corollaire 1*). D'où sa liberté, c'est-à-dire sa spontanéité naturelle, exclusive d'un libre arbitre absolu, qui serait une cause moins principale incitatrice interne, distincte des exigences de sa perfection.

Quant à la cause *moins principale instrumentale*, elle ne disparaît pas, mais se réduit, comme dans le *Court Traité*, à la série infinie des causes (ou choses) finies qui sont des effets de Dieu et qui constituent l'ordre commun de la Nature (cf. I, *Prop. 28*).

On notera que Spinoza évite d'employer, contrairement à ce qu'il faisait dans le *Court Traité*, les dénominations de *principale* et de *moins principale*, désireux sans doute d'effacer toute trace d'une dualité entre la cause infinie et l'ensemble des causes finies.

6. Cause *première* (*Corollaire 3* de la *Proposition 16*), ce qui va de soi, puisque rien ne précède d'aucune façon la puissance productrice propre à sa nature ; et — précision nouvelle — cause *absolument* première, puisque, étant l'infiniment infini, il ne saurait dépendre, ni d'une cause de même genre, ni d'une cause d'un autre genre que lui [37].

7. Cause *universelle* (*Proposition 16*), puisqu'il produit directement toutes les espèces de choses concevables, sans avoir besoin, pour leur diversité, du secours de quelque cause *particulière.* Par là est exclue la thèse des émanatistes qui arguent de la simplicité de Dieu pour concevoir qu'il ne peut engendrer directement que du simple, à savoir une simple intelligence, et que la matière doit émerger après coup [38] ; ou, encore, celle de Geulincx qui, au nom de la même simplicité de Dieu, affirme que celui-ci ne peut produire en nous le divers sans un *tertium quid* approprié : la matière [39].

tervient donc en rien pour différencier la cause par soi de la cause par accident ; ce qui compte, c'est la présence ou l'absence dans l'effet d'un élément inexplicable par la seule vertu de la nature de la cause. Cet élément, s'il s'y trouve, doit alors être rapporté à *fortuna* ou à *casus.* Lorsqu'il advient que la dissimilitude de l'effet et de sa cause peut s'expliquer par la nature de la cause, elle n'empêche en rien celle-ci d'être la cause par soi de cet effet.

37. Voir plus haut, p. 248, note 14, la définition donnée par Heereboord.

38. Cf. Maïmonide, *Guide des Egarés* [*Moreh Nebokim*], II, chap. 22 : « C'est une proposition sur laquelle Aristote et tous les philosophes sont d'accord, que d'une chose simple, il ne peut émaner (directement) qu'une seule chose simple » (trad. française, Munk, t. II, p. 172). En réalité, cette thèse n'est pas d'Aristote, mais d'Avicenne, qui la lui prête (cf. *ibid.,* note 1, de Munk ; cf. aussi Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe,* pp. 360 sqq.). Maïmonide la rejette.

39. « [Deus] non excitat eas [cogitationes] autem mediante me ipso, quia cogitationes sunt diversae et ego sum res simplex, a quo diversae cogi-

Ici encore, Spinoza a abandonné les dénominations, propres à la *Synopsis* de Bürgersdijck, d'*universelle* et de *particulière,* pour des raisons de simplicité et de clarté, ayant signalé lui-même dans le *Court Traité* l'ambiguïté de l'expression *cause universelle.*

8. Cause *absolument* prochaine des choses qu'il produit immédiatement et cause prochaine *en son genre*[40] des choses particulières ;

tationes emanere non possunt. Non se ipso, quia est aeque simplex ac ego... Restat ergo tertium cujus interventu hoc faciat, quodque variarum mutationum capax esse debet... etc. », Geulincx, *Metaphysica vera,* I, Sexta Scienta, *Opera,* II, p. 151. Cf. un raisonnement analogue chez Leibniz, *A Foucher,* 1676, G. P. I, pp. 370, 372.

40. « Quando causa proxima dicitur immediate producere effectum, vel intelligitur hoc sit, ut nihil omnino interveniat inter ipsum et effectum, nec causa alia, sive ejusdem, sive diversi ordinis, nec virtus ulla, nec conditio ad causandum requisita, sed quae ipsa sua existentia effectui conjungitur ac sic illud attingit, quae est causa absolute proxima ; vel intelligitur illud « immediate » sic ut inter causam proximam et effectum non interveniat causa alia ejusdem ordinis vel speciei, licet intervenire possit causa media diversi ordinis et speciei, licet interveniat media virtus seu causalitas, licet interveniat conditio ad agendum requisita, quae est debita approximatio agentis ad patiens, et haec est causa efficiens proxima in suo genere », Heereboord, *Meletemata* (1654), II, Disp. 22, p. 262. — Par exemple, le feu est cause absolument prochaine de la chaleur contenue en lui, car il n'y a entre elle et lui aucun intermédiaire, ni du même genre, ni d'un autre genre que lui. Il est uni à elle par son existence même. — D'où l'on voit que toute *causa emanativa* est nécessairement *causa absolute proxima* de ses effets. — Au contraire, le feu est cause seulement *prochaine en son genre* de la chaleur qu'il produit dans une autre chose, car s'il est vrai que, entre ce feu et la chaleur produite dans la chose n'intervient aucun intermédiaire du même genre que lui, c'est-à-dire un autre feu, ou un autre agent de même ordre, il faut, cependant, entre lui et elle un intermédiaire d'un autre genre, à savoir la *caléfaction,* le *calor ignis internus,* la force (*virtus*) par quoi est institué un rapprochement (*approximatio*) entre l'agent (le feu) et le patient (la chose réchauffée). De même, le père est cause prochaine de son fils, car entre son fils et lui n'intervient aucun intermédiaire de même genre que lui (aucun autre homme ou reproducteur), mais seulement cause prochaine en son genre et non absolument, puisque, entre les deux, intervient un intermédiaire d'un autre genre, le *semen,* qui permet leur *approximatio.* La *causa remota* est, au contraire, celle qui produit l'effet par l'intermédiaire de *causes de même genre qu'elle.* Ainsi, une boule qui en choque une autre, laquelle par là en meut à son tour une troisième, est cause éloignée du mouvement de la troisième, car elle ne la meut que par l'intermédiaire d'une cause de même genre qu'elle, à savoir par une autre boule en mouvement comme elle. En revanche, elle est cause prochaine en son genre du mouvement de la seconde boule, puisqu'elle la meut directement sans l'intermédiaire d'une cause de même genre qu'elle, mais par un intermédiaire de genre différent, à savoir la *virtus* ou *vis motrix interna,* qui institue l'*approximatio* entre elle et la boule qu'elle meut directement. On voit par là que la *causa remota* n'est unie d'aucune façon à son effet, c'est-à-dire ni par son existence — comme la cause absolument prochaine — ni par la vertu ou force qui réside en elle, comme la cause prochaine en son genre, si bien qu'elle n'a pas le moindre contact avec elle (*nullo illud attingit modo,* in : *Meletemata, ibid.,* pp. 262-263). Comp. avec *Eth.,* I, *Prop. 28, Scolie* : « Cum

en effet, pour ce qui est de ces dernières, d'une part, il ne les produit pas de façon absolument immédiate, puisqu'il les produit par un intermédiaire : la chaîne infinie des causes finies comprise dans les modes infinis, et, d'autre part, il est leur cause prochaine en son genre, puisque ces intermédiaires ne sont pas du même genre que lui [41]. C'est seulement en tant qu'il n'est pas leur cause absolument prochaine qu'il peut être dit leur cause éloignée ; il ne peut l'être au sens ordinaire du terme, qui est celui d'une cause sans contact ni lien actuel avec son effet [42], comme l'est le grand-père à l'égard de son petit-fils [43] ; ou, comme l'est, à l'égard du mouvement d'une troisième boule, une première boule qui en choque une seconde, laquelle choque la troisième, le mouvement de cette dernière n'étant actuellement lié, ni à l'être, ni à la force de la première, laquelle peut avoir cessé d'exister ou d'agir au moment où, sous l'impulsion de la seconde, la troisième commence à se mouvoir. Tout autre est le cas des choses particulières que la cause divine produit par l'intermédiaire des modes infinis, car elles ne sauraient subsister actuellement que par son être et par sa force, — laquelle leur est immanente, — ne pouvant sans Dieu ni être, ni être conçues [44]. Enfin, puisque Dieu est, en un certain sens, cause émanative de toutes choses, il ne saurait y avoir finalement aucun intermédiaire au sens fort du terme entre lui et elles, et, à ce point de vue, il doit en être nécessairement la cause prochaine [45].

§ VI. — La déduction répartit ces caractères en trois groupes :

a) Cause *émanative* (dérivation logique, *sequi*), active (efficiente), universelle, par soi, première. Ce groupe (*Proposition 16* et ses *Corollaires*) est celui des caractères qui dérivent immédiatement de Dieu

effectu nullo modo conjuncta », Ap., p. 84. Enfin, les causes instrumentales étant l'activité ou le facteur par lequel la cause produit l'effet, on voit que toute cause active (dont l'effet est rendu possible par l'intermédiaire d'une *virtus,* d'une activité) est nécessairement cause prochaine seulement en son genre de ses effets.

41. Cf. *infra,* chap. XII, § XII, en part. pp. 340 sqq.

42. *Ethique,* I, *Prop. 28, Scolie,* Ap., p. 24. — *Court Traité,* I, 2e dialogue, §§ 1-2, Ap., I, p. 65.

43. Heereboord, *Meletemata* (éd. 1654), II, p. 263 *a* ; cf. Eustache de Saint-Paul, *Sum. Phil.,* III, 60.

44. *Prop. 28, 24, 15,* Ap., pp. 81 sqq., p. 76, p. 50. — La cause éloignée, au sens habituel, suppose la causalité transitive, c'est-à-dire l'indépendance de l'effet à l'égard de sa cause dès qu'il a reçu d'elle, soit son être, soit sa force. Tel est le cas dans certaines doctrines émanationistes, où de Dieu surgissent, en se détachant de lui, l'intelligence, puis de l'intelligence, la matière, chaque terme n'étant pas contenu dans le précédent, mais conçu comme hors de lui, et devenant aussitôt indépendant, *du moins quant à son action,* de celui d'où il tient son être. Cette indépendance n'est pas absolue, car aucune de ces émanations ne peut, *quant à son être,* subsister sans le concours permanent de sa cause, cf. *infra,* chap. XII, pp. 340 sqq.

45. Comp. avec Heereboord, *Meletemata* (1654), II, p. 263 *a*.

comme cause absolue. La nécessité rationnelle ou puissance logique de dérivation propre à toute essence, en tant que principe de la production, *commande le caractère de l'efficience* : toute essence *quelconque* manifeste *nécessairement* ses propriétés, et par conséquent les *produit* ; donc elle est *nécessairement* cause *efficiente* [46]. Dieu, *comme toute essence,* manifeste nécessairement ses propriétés, mais l'infinitude infiniment infinie de son essence fait qu'il doit nécessairement manifester toutes les propriétés concevables, ou possibles pour un entendement infini, d'où l'*universalité* de la *cause.* D'autre part, la puissance de se manifester s'identifie avec celle d'exister, laquelle est en Dieu [47] fonction de sa quantité d'essence (*Prop. 11,* dém.). Ainsi, l'être infiniment infini doit posséder la puissance maxima de se manifester, *maximum* qui n'est pas seulement en quelque sorte extensif, c'est-à-dire comportant l'infinité infiniment infinie des modes, mais en quelque sorte aussi intensif, c'est-à-dire comportant le plus haut degré de la force interne du manifester (d'où le caractère de l'idée de Dieu d'avoir le *maximum* de force affirmative). Dieu, étant force absolue de se poser et de se manifester, est ainsi nécessairement cause absolument par soi et cause absolument première par la raison même qui le fait *causa sui.*

b) Cause principale, excluant toute cause moins principale différente de Dieu, et cause libre. Ce groupe (*Proposition 17* et ses *deux Corollaires*) est celui des caractères de la causalité divine dans sa modalité opératoire : étant unique pouvoir, absolument universel, de causer, elle est nécessairement déterminée exclusivement par elle-même et ne saurait comporter une détermination externe ou interne par un autre que soi (*Corollaire 1*). Ainsi, elle est libre (*Corollaire 2*).

c) Cause immanente et prochaine. Ce groupe (*Proposition 18, 28* et son *Scolie*) est celui des caractères de la causalité divine dans son rapport avec ses effets en général. — Impliquant la présence de Dieu même dans l'universalité de ses effets, l'immanence de la cause exclut que Dieu soit, au sens traditionnel, la cause éloignée de quoi que ce soit, puisque la cause éloignée proprement dite peut ne plus être présente lorsque son effet se produit. L'immanence de cette cause ne peut donc être pleinement acquise qu'une fois démontré que Dieu est cause prochaine de toutes les choses, même de celles dont, en un certain sens, il peut être dit cause éloignée. Cette démonstration, qui identifie la cause prochaine avec *Dieu* (*Deus*) et la cause éloignée avec *Dieu en tant que...* (*Deus quatenus*), n'est possible que par la position et l'opposition des modes infinis et des modes finis. Aussi n'interviendra-t-elle que beaucoup plus tard, après la déduction de ces modes, dans la *Proposition 28* et son *Scolie.*

46. Sur les limites de ces affirmations, cf. *infra,* t. II, chap. II, § I, n° 5.
47. Cf. *infra,* t. II, chap. II, § III, sub fin.

CHAPITRE IX

LE DIEU CAUSE (*suite*)

II. Caractères de la causalité divine dérivant immédiatement de la position de Dieu comme cause absolue

(*Proposition 16* et *Corollaires*)

§ I. — La *Proposition 16,* selon laquelle : « *De la nécessité de la nature divine doivent suivre en une infinité de modes une infinité de choses, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini* », déduisant Dieu comme cause absolue, établit les caractères d'efficience, de nécessité, d'universalité, de priorité absolues, propres à cette cause. Se rattachant directement à la définition de l'Etre de Dieu comme substance infiniment infinie (*Définition 6*), telle qu'elle a été génétiquement déduite dans les *Propositions 9* et *10,* elle ordonne sa démonstration sur deux vérités fondamentales : *a*) Dieu produit nécessairement des choses ; *b*) il en produit nécessairement une infinité infiniment infinie.

En effet : *a*) de toute définition vraie d'une chose découlent nécessairement les propriétés (*proprietates*) résultant de son essence ; *b*) plus une chose a de réalité, plus elle a de propriétés. Donc, de la nature de Dieu, être infiniment infini constitué d'une infinité d'attributs infinis, doit découler nécessairement une infinité infinie de propriétés, c'est-à-dire une infinité de choses en des modes infinis (*infinita infinitis modis*), bref, tout ce qui peut tomber sous un entendement infini.

De là résultent trois conséquences : 1° Dieu est cause efficiente de toutes les choses qui peuvent tomber sous un entendement infini : *Corollaire 1.* En effet, les *propriétés* qui découlent de lui sont conçues, en l'espèce, comme des *choses singulières* existant hors de lui. Or, ce qui produit des choses hors de soi est une cause efficiente (ou active). Toutefois, cette cause est, dans une certaine mesure, analogue à la cause formelle et émanative, puisque son effet ne peut en être nié sans contradiction, et que, quoiqu'en un sens posé hors d'elle (en tant qu'effet), cet effet est, en un autre sens, posé en elle, comme mode de la substance productrice. C'est bien pourquoi cet effet peut être conçu aussi comme une *propriété.*

2° Dieu est cause par soi et non par accident : *Corollaire 2.* — En effet, il est cause nécessairement en vertu de sa nature.

3° Dieu est absolument cause première : *Corollaire 3.* — En effet, il cause toutes les choses sans être lui-même causé par une autre cause, soit du même genre, soit d'un autre genre.

§ II. — L'axiome qui constitue le *nervus probandi* de cette *Proposition,* à savoir : *L'entendement doit conclure d'une chose d'autant plus de propriétés que la définition de cette chose exprime de réalité,* est semblable à celui qu'énonçait la *Proposition 9* : « *D'autant plus de réalité possède chaque chose, d'autant plus d'attributs lui appartiennent* » [1]. C'est donc en vertu de la *même raison* que nous devons accorder à Dieu l'infinité des modes et l'infinité des attributs, c'est-à-dire *tout ce qui est concevable par un entendement infini* [2].

Cependant, la démonstration de la *Proposition 16* présente des caractéristiques propres. Tout d'abord, il est question ici, non plus d'attributs (*attributa*), mais de propriétés (*proprietates*). Il s'agit, en effet, d'établir maintenant, non plus que la substance infiniment infinie est constituée d'une infinité de réalités infinies, mais que, du fait qu'elle est ainsi constituée, elle doit *produire* une infinité infiniment infinie de choses. Or, les choses ainsi produites ne peuvent l'être que parce qu'elles découlent nécessairement de la nature ou de l'essence de la chose. Et ce qui dépend de l'essence d'une chose et se conclut de sa définition, ce ne peut être que ses *propriétés.* A ce titre seulement, l'entendement peut les affirmer comme des *conséquences.*

En second lieu, si, en tant qu'elles résultent de l'essence de la substance, elles doivent en être affirmées comme des *propriétés,* elles doivent néanmoins être en même temps affirmées comme des *choses,* en tant qu'elles sont conçues comme des êtres réels produits par sa causalité, car de simples prédicats, des adjectifs, ou encore des « manières d'être » ne sont point des êtres réels. C'est d'ailleurs à cette condition que peut être clairement conçue leur proportionnalité nécessaire à la quantité de réalité de la substance d'où elles découlent, car on voit mal comment la quantité d'être serait accrue par la multiplication des adjectifs ou des manières d'être. C'est pourquoi, de même que Spinoza, d'accord avec Descartes contre la tradition, a donné un sens substantif au terme *attribut* [3], de même ici, bien qu'il s'agisse de modes, et non plus de substances, on peut dire que, en réduisant les choses singulières à des propriétés, il donne — mais, cette fois-ci, contrairement à Descartes aussi bien qu'à l'Ecole — un sens substantif aux « propriétés » pour autant qu'il y voit des *choses réelles,*

1. Cf. *supra,* chap. IV, § III, pp. 143 sqq.
2. Cf. *Court Traité,* I, chap. II, *Prop. 4,* § *2, Appendice, Prop. 4* et *Coroll.,* Ap., I, pp. 50 et 200.
3. Lorsqu'il s'agit, pour Descartes, de l'attribut principal.

c'est-à-dire des sujets ou des substantifs capables de recevoir des prédicats ou des adjectifs sans être jamais réduits à eux. Mais, précisément, d'aucuns refusent de voir dans de telles choses, non seulement des « propriétés », mais encore des modes, lesquels ne sont que « des manières d'être » ; et elles sont considérées — avec Aristote, et (en un sens subalterne) avec Descartes, — comme des substances.

Le concept de mode reçoit donc ici de nouvelles déterminations. Il n'est plus simplement défini comme ce qui est en un autre et conçu par cet autre, mais comme la *chose* qui en résulte, et il s'en déduit nécessairement en tant qu'il en est *l'effet*. Informé par le rapport de principe à conséquence, le rapport de substance à mode incorpore en lui celui de cause à effet, par là même absorbé dans celui de principe à conséquence.

§ III. — Que Dieu, substance infiniment infinie, doive, s'il produit nécessairement des modes, en produire une infinité infiniment infinie, c'est ce qui apparaît comme immédiatement évident. Toutefois, la *Proposition 16* semble vouloir distinguer en quelque sorte deux degrés entre les modes, en tant que Dieu est dit : 1° d'une part, produire des *infinita,* c'est-à-dire une infinité de choses ; 2° et, d'autre part, les produire *infinitis modis,* ce qu'on peut traduire à volonté : « *d'une infinité de manières* » ou « *en une infinité de modes* ». Est-ce à dire que soit par là accordée une certaine priorité des *infinita* sur les *infiniti modi* ? Que les premiers soient authentiquement les modes de la substance et les seconds seulement les expressions subalternes de ces modes dans les divers attributs ? Que les formalistes ont raison d'affirmer que les *infiniti modi* sont, dans les attributs, les phénomènes de ces *infinita,* seuls véritables modes de Dieu ? Une telle interprétation est exclue, car la substance n'est rien de plus que les attributs qui la constituent, et ses modes rien de plus que les modes de ses attributs. Les modes des attributs ne sont pas plus des phénomènes que les attributs eux-mêmes.

En quoi donc consistent au juste ces *infinita* ? Ce sont les *causes singulières* dont la série infinie constitue celle des êtres singuliers de l'univers, chacune de ces causes posant, au moment où elle agit, dans tous les attributs à la fois et de la même façon, une chose singulière qui est la même en eux tous, bien que d'essence différente en chacun d'eux. Bref, l'identité d'une chose singulière dans les divers attributs, c'est l'identité de l'acte causal qui la pose en chacun d'eux. Si tel corps singulier et telle âme singulière sont une seule et même chose singulière sous deux attributs différents, c'est qu'ils sont posés l'un et l'autre par un seul et même acte causal singulier.

La substance est, en effet, considérée ici comme cause. L'acte par lequel elle est cause de soi, étant celui-là même par lequel chaque attribut se cause lui-même, est identique en tous, et c'est l'identité et

l'unicité de cet acte qui la fondent comme une chose unique, bien qu'elle soit constituée d'une infinité d'attributs différents [4].

Or, il en va de même pour ses modes, puisque l'acte par lequel elle se cause est identique à l'acte par lequel elle les cause. Dieu, on l'a vu, « doit être dit cause de toutes les choses dans le même sens où il est dit cause de soi » [5], de sorte qu'il est « dans sa perfection même, la cause prédisposante interne (*voorgaande oorzaak*) par laquelle il est tout aussi bien cause de soi que conséquemment (*by gevolg*) de toutes les autres choses » [6]. Ceci étant, puisque c'est par un seul et même acte que la substance produit ses modes dans chacun de ses attributs, c'est une seule et même série infinie de causes (ou de choses) singulières (les *infinita*) qui s'exprime dans les diverses séries infinies de ces modes (les *infiniti modi*). L'ordre et la connexion des choses (ou des causes) sont donc la même chose dans tous les attributs. D'où, à propos de la Pensée, la formule du parallélisme qu'énoncera la *Proposition* 7 du Livre II : « L'ordre et la connexion des idées sont la même chose (*idem est*) que l'ordre et la connexion des choses ». Il en résulte que les modes corrélatifs dans les divers attributs sont absolument différents quant à leur essence, mais absolument identiques quant à leur cause, c'est-à-dire quant à l'acte singulier qui les pose.

En conséquence, tant qu'il s'agira seulement de déduire les effets de cette chose une et unique qu'est la substance divine, on ne considérera que cette série une et unique de causes ou d'actes singuliers, sans s'occuper des diverses séries de modes qui la manifestent différemment selon les différents attributs. Tel sera le cas des *Propositions 26* à *29* du Livre I. Quand, au contraire, il s'agira plus particulièrement des attributs dont la substance infiniment infinie est constituée, on considérera les séries de modes en tant que diverses selon les attributs, car « les choses particulières ne sont rien si ce n'est des affections des attributs de Dieu, autrement dit des modes par lesquels les attributs de Dieu s'expriment de façon définie et déterminée » [7]. C'est d'eux qu'il sera question dans le *Livre II,* en particulier dans la *Proposition 6* : « Les modes de chaque attribut ont pour cause Dieu en tant seulement qu'il est considéré sous l'attribut dont ils sont les modes et non sous un autre attribut » [8].

§ IV. — Devant produire nécessairement une infinité de choses selon des modes infinis, c'est-à-dire une infinité absolument infinie de modes, Dieu doit produire nécessairement tout ce qui peut l'être,

4. Cf. *supra,* chap. VII, § XII, pp. 237 sqq.
5. Cf. *supra,* chap. VIII, § I, p. 244 et note 1.
6. *Court Traité,* I, chap. III, Ap., I, p. 72, Geb., I, p. 36, l. 7-9.
7. *Eth.,* I, *Prop. 25, Coroll.,* Geb., II, p. 68, l. 10-13.
8. *Eth.,* II, *Prop. 6,* Geb., II, p. 89, l. 4-7, Ap., pp. 129-130.

c'est-à-dire *tout ce qui est concevable par un entendement infini.* Ainsi, tout ce qui est possible doit exister. Tout ce qui est possible, c'est-à-dire non contradictoire, car le contradictoire seul est inconcevable et n'est qu'une « chimère ». Sont exclues par là toutes les doctrines qui soutiennent que Dieu peut et même doit produire moins de choses qu'il n'en conçoit, soit que l'on veuille, de la sorte, ménager une marge à son libre arbitre, soit que l'on estime indigne de sa perfection que, concevant l'imparfait tout autant que le parfait, il produise à la fois l'un et l'autre [9]. Considérations absurdes, car, outre qu'on ne saurait limiter la puissance infiniment infinie de la substance infiniment infinie, la toute-puissance divine ne serait plus toute-puissance si elle ne produisait pas tout ce qu'elle peut produire. De plus, rien ne prouve mieux l'amplitude et la plénitude de Dieu que la production par lui de tout ce qui peut se concevoir, « depuis le plus haut jusqu'au plus bas degré de perfection » [10]. La totalité serait mutilée si elle était amputée du fini, de l'imparfait, et ne conservait que l'infini, que le parfait. Le véritable infini, observera Hegel, n'est pas celui qui nie le fini, mais celui qui unit en lui l'infini et le fini en un universel concret. Par là, enfin, il y a parfaite égalité entre la réalité du Dieu producteur et la réalité des choses produites.

§ V. — Reste à savoir comment une telle affirmation est possible. Elle l'est en tant que notre entendement peut affirmer toutes les propriétés impliquées par la définition d'une chose. Mais comment en a-t-il le droit ? Pour trois raisons : 1° ses idées étant adéquates, c'est-à-dire infinies comme celles de Dieu, il connaît par elles la nature des choses comme Dieu la connaît, étant identique, dans cette mesure, à l'entendement infini ; or, cet entendement infini n'est rien d'autre que l'idée par laquelle Dieu connaît tout ce qu'il est et tout ce qu'il produit (II, *Prop. 3*) ; 2° cet entendement infini étant un mode, Dieu le produit en même temps que tous les autres modes et avec la même nécessité qu'eux [11] ; ainsi Dieu connaît nécessairement dans son entendement tout ce qu'il produit nécessairement ; 3° s'il en est ainsi, on peut tout aussi bien retourner la formule et dire que Dieu produit nécessairement tous les modes concevables par son entendement infini, — non que ce dernier l'y contraigne, mais, au contraire, du fait que celui-ci est contraint de n'avoir pas d'autres idées en lui que celles des choses que Dieu produit et de Dieu même qui les produit ; ainsi, Dieu ne pouvant ni produire les choses sans produire son entendement qui les conçoit, ni produire son entendement sans

9. *Ethique,* I, *Prop. 17, Scolie,* Ap., p. 63, Geb., II, p. 62 ; *Appendice* du *Livre I,* Ap., pp. 116-117, Geb., II, p. 83, l. 17-32.
10. *Ethique,* I, *Appendice, sub fin.,* Ap., p. 117, l. 28-29.
11. *Infra,* t. II, chap. IV, § IV.

produire les choses que celui-ci conçoit (ce par quoi est retrouvée d'une autre façon, à savoir dans l'effet, la simultanéité du connaître et du créer que saint Augustin et Descartes plaçaient dans la cause [12]), on voit que tout entendement, qu'il soit infini ou qu'il soit fini, peut (en tant qu'il a des idées adéquates) conclure à coup sûr de ses idées aux choses, tout autant qu'on peut à coup sûr conclure de Dieu et des choses qu'il produit à la nécessité que celles-ci soient toutes adéquatement représentées dans cet entendement.

En conséquence, de même que, dans l'Appendice du *Court Traité* [13], il était établi que, toute substance (attribut) existant nécessairement, il ne saurait y avoir dans l'entendement infini l'idée d'une substance n'existant pas dans la Nature [14], il s'impose ici, avec une pareille évidence, que, toute substance enveloppant la production nécessaire de l'infinité de ses modes, il ne saurait y avoir dans l'entendement infini l'idée d'un mode qui serait absent de la Nature. Ainsi, Dieu fait tout ce qu'il conçoit, et conçoit tout ce qu'il fait. Son omniscience est aussi parfaite que l'effet de sa toute-puissance. Il y a, de ce chef, une simultanéité absolue et une unité nécessaire entre sa pensée et son action : « Nous avons montré à la *Proposition 16* de la Partie I, observe Spinoza au *Scolie* de la *Proposition 3* de la Partie II, que Dieu agit en vertu de la même nécessité par laquelle il se comprend ; c'est-à-dire, de même qu'il suit de la nature divine (comme tous l'admettent d'une commune voix) que Dieu se comprend, il suit aussi avec la même nécessité que Dieu fait une infinité de choses en une infinité de modes » [15]. De ce chef aussi, il y a une parfaite égalité entre ce qu'il connaît et entre ce qu'il fait : « La puissance de la pensée pour penser n'est pas plus grande que la puissance de la Nature pour exister et agir » [16]. Autrement dit, « la puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance actuelle d'agir » [17], Dieu ne

12. Saint Augustin, *Confessions*, XII, 38 ; Descartes, *Lettre à Mersenne*, 27 mai 1630, A. T., pp. 152-153 ; *Principes*, art. 23.

13. *Court Traité, Appendice*, I, *Prop. 4*, Ap., I, p. 199.

14. Cf. plus bas, *Appendice n° 6*, § IV, n° 4, p. 476.

15. « Hoc est sicuti ex necessitate divinae naturae sequitur (sicut omnes uno ore statuunt) ut Deus se ipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur ut Deus infinita infinitis modis agat », *Eth.*, II, *Prop. 3, Scolie*, Ap., p. 126. — « Ego eodem modo statui, omnia inevitabili necessitate ex Dei natura sequi, ac omnes statuunt ex Dei natura sequi quod se ipsum intelligit », *Epistola XLIII, ad J. Ostens*, Geb., IV, p. 221 ; — (après *sequi*, Spinoza avait d'abord ajouté en marge, « *sicut ex natura trianguli quod ejus tres anguli aequales duobus recis, et...* », cf. Geb., IV, *Textgestaltung*, p. 412). — Ap., III, p. 280. Cf. *infra*, t. II, chap. IV, § IV, n° 9.

16. *A Jarig Jelles*, le 25 mars 1667, *Lettre XL*, Ap., III, p. 260, Geb., IV, p. 198, l. 1-3.

17. *Ethique*, II, *Prop. 7. Coroll.*, Ap., pp. 131-132. — Comment et en quel sens la puissance de penser, qui est la puissance d'agir d'un seul attribut, peut-elle être égale à la puissance d'agir de tous les attributs, c'est ce qui sera expliqué dans la suite, cf. t. II, chap. IV, §§ XX-XXI.

pouvant *produire* nécessairement *tout* qu'en *produisant* en même temps nécessairement la *connaissance ou l'idée de ce tout.*

Par là, il se confirme que tout possible existe nécessairement, et qu'il ne peut y avoir entre ce que Dieu crée et ce qu'il conçoit cette marge de différence en moins qu'on a cru pouvoir alléguer pour fonder en lui une prétendue liberté [18].

Sa puissance souveraine n'est que sa nature infinie : « Je crois avoir suffisamment montré (à la *Proposition 16*) que, de la *souveraine puissance* de Dieu ou de sa *nature infinie*, une infinité de choses en une infinité de modes, c'est-à-dire toutes les choses, ont découlé nécessairement ou suivent toujours avec la même nécessité » [19]. Nature (ou essence) et puissance divines sont donc identiques : « *Dei potentia est ipsa ipsius essentia* » [20] ; et, Dieu produisant nécessairement une Nature infinie, il n'y a plus lieu de poser la question traditionnelle : *Comment un être infini peut-il créer un monde fini ?*

***

§ VI. — Comme on le voit, la *Proposition 16* apporte en quelques lignes des réponses circonstanciées aux questions capitales que la « création » du monde pose à la théologie traditionnelle : Pourquoi et comment Dieu produit-il un univers ? Y a-t-il égalité entre cet univers et son Créateur ? Egalité entre ce que Dieu produit et ce qu'il conçoit ? L'essence de Dieu commande-t-elle sa puissance ? — Sur tous ces points, elle contredit les thèses classiques, affirmant que Dieu produit nécessairement l'univers (cf. § II) [21] ; qu'il y a égalité entre Dieu et l'univers (cf. § V) [22] ; égalité entre ce que Dieu fait et ce qu'il conçoit (*ibid.*) [23] ; identité de sa puissance et de son essence (*ibid.*).

Ces réponses soulèvent des problèmes spécifiques, surtout la première qui concerne la raison et la modalité de la création : Dieu, on l'a vu, crée parce que, étant le maximum absolu de réalité, il est maximum absolu de puissance et qu'une puissance n'est puissance

18. *Court Traité, ibid.*, §§ 13-16, pp. 54-55.
19. *Ethique,* I, *Prop. 17, Scolie,* Geb., II, p. 62, l. 14-16, Ap., pp. 63-64.
20. *Ethique,* I, *Prop. 34*.
21. Nié par saint Augustin, cf. *De civitate Dei,* XII, 17, etc., et par saint Thomas, cf. *Contra Gentiles,* II, c. 24, c. 63, etc.
22. « Le bien créé par Dieu n'a pas à lui être égal », saint Augustin, *Contra adv. leg. et proph.*, éd. L. Vivès, t. XXV, p. 462 ; cf. saint Thomas, *Sum. Theol.,* III, qu. 1, art. 3, 2 et ad 2m. — « La Nature Naturée..., œuvre aussi grande vraiment qu'il convenait à la grandeur de l'ouvrier », Spinoza, *Court Traité,* I, chap. IX, Ap., I, p. 92.
23. Nié par saint Augustin, *De Lib. Arb.*, III, 5, 13, *Epist. 186,* c. 7, etc. ; par saint Thomas, *Sum. Theol.,* I, qu. 25, art. 6, etc.

que par la production d'effets (cf. §§ III-IV). De plus, c'est *nécessairement* qu'il crée, puisque tout ce qu'il produit résulte nécessairement de sa souveraine réalité (cf. *ibid.*).

Cependant, s'il est souveraine réalité, n'est-il pas évident que, de par sa perfection, il se suffit entièrement à lui-même, et qu'on ne voit ni pourquoi ni comment il lui adviendrait, selon l'expression de saint Augustin, de « sortir de lui » ? En conséquence, même si sa plénitude ou sa « surabondance »[24] pouvait, en un certain sens, fonder son acte créateur, elle ne pourrait le rendre nécessaire[25]. Cet acte ne saurait donc qu'être gratuit, c'est-à-dire contingent. — Un tel raisonnement est récusé par l'*Ethique*, car : 1) si Dieu est la réalité totale, toutes les réalités de l'univers sont nécessairement en lui (*Prop. 15*) ; il n'a donc pas, pour les produire, à « sortir de lui » ; 2) s'il se produit nécessairement lui-même parce qu'il est tout, il ne peut se produire sans produire tout : se créer et créer les choses sont un seul et même acte. L'identité nécessaire de la *causa sui* et de la *causa omnium rerum* suffirait donc à enlever tout sens à la question augustinienne : « Pourquoi et comment Dieu sort-il de lui ? »

§ VII. — Le problème subsiste néanmoins sous une autre forme. Il devient celui de la production de la Nature Naturée par la Nature Naturante, celui de l'extériorisation de Dieu en lui-même. L'effet étant non seulement postérieur à sa cause[26], mais incommensurable avec elle[27], Dieu, en tant qu'il produit les choses quant à l'essence et à l'existence, leur est incommensurable[28]. En ce sens, on peut dire qu'il les crée[29]. On retrouve donc ici l'analogue du problème traditionnel, à savoir : comment et pourquoi Dieu, souveraine réalité constituée d'une infinité d'attributs infinis, doit-il produire une infinité infiniment infinie d'effets qui, comme effets, sont sans commune mesure avec lui ?

La solution du problème, sous cette nouvelle forme, semble devoir

24. Saint Augustin, *Confessions,* XIII, chap. II, *De Gen. ad lit.,* II, c. 5.
25. Cf. saint Augustin, *De Gen. ad lit.,* II, c. 5 ; saint Thomas, *Sum. Theol.,* I, qu. 44, art. 4.
26. « Substantia prior est natura suis affectionibus », *Eth.,* I, *Prop. 1,* Ap., p. 25 ; cf. *Scolie* de la *Prop. 17,* Ap., p. 65, Geb., II, p. 63, l. 6-7 : « Deus omnibus rebus prior est causalitate ».
27. « Causatum differt a sua causa praecise in eo quod a causa habet », I, *Prop. 17, Scolie,* Geb., II, p. 63, l. 16, Ap., p. 66.
28. Ce qui tient tout de sa cause (c'est-à-dire tant son essence que son existence) diffère entièrement de ce qui le cause, « nec in ulla re... cum eo convenire potest », I, *Prop. 17, Scolie,* Geb., II, p. 63, l. 29-30, Ap., pp. 66-67.
29. *Court Traité,* I, chap. II, § 4, addition 3, Ap., I, p. 51, Geb., I, p. 20. — Voir *infra,* chap. X, § XI, pp. 286 sqq. — Spinoza bannit le mot de « création » dans l'*Ethique* à cause de sa signification traditionnelle.

résider, selon Spinoza, dans la nécessité pour Dieu d'être au plus haut point *essence actualisante* (*essentia actuosa*) [30].

Une essence est, en effet, réalité ou perfection ; toute réalité a nécessairement des propriétés, car le néant seul n'en a pas ; toute perfection est puissance (*Scolie* de la *Prop. 11*), puissance par laquelle elle produit tout ce que sa nature implique. C'est pourquoi une essence, à moins d'en être empêchée du dehors, produit d'elle-même nécessairement son existence et ses propriétés. En conséquence, une essence infiniment infinie a, de ce fait, une infinité infiniment infinie de propriétés, et une puissance infiniment infinie, par laquelle elle les produit nécessairement ; car rien ne peut empêcher la puissance infiniment infinie de produire ce qu'elle peut produire. Cette *essentia actuosa* doit donc causer tant sa propre existence que l'infinité infiniment infinie de ses propriétés ; bref, « Dieu est cause des choses et de lui-même en vertu de la même nécessité » [31]. Ainsi, contrairement à la tradition, la souveraine perfection de Dieu, loin d'exclure la production des choses, ou, à tout le moins, d'y être indifférente, l'inclut nécessairement tout autant que la production de soi par soi, et « Dieu doit être dit cause des choses dans le même sens où il est dit cause de soi » [32].

De toute évidence, cette thèse n'est concevable que parce que les choses produites, étant tenues pour des propriétés inhérentes à Dieu, sont dans cette mesure Dieu même, si bien que Dieu ne peut se causer sans *ipso facto* les causer elles aussi. Mais, entre la production de Dieu par soi et la production des choses par Dieu, il subsiste une différence, car, lorsqu'il s'agit de la *causa sui*, l'effet est absolument identique à la cause, tandis que, lorsqu'il s'agit de la cause des choses, l'effet est non seulement différent de sa cause, mais sans commune mesure avec elle.

Enfin, comme la puissance productrice est purement rationnelle, elle est conçue comme logico-géométrique. En conséquence, ses effets suivent d'elle comme il suit de la nature du triangle que la somme de ses angles soit égale à deux droits [33]. Il en résulte que, s'ils sont extérieurs à la chose qui les produit parce qu'ils en diffèrent, ils lui sont pourtant intérieurs, en tant que, ne faisant qu'expliciter ce qui est contenu en elle, « ils ne lui ajoutent rien » [34]. Puisqu'ils ne sont

30. « Essentia actuosa », cf. II, *Prop. 3, Scolie,* Geb., II, p. 87, l. 26, Ap., p. 126. — Voir *infra,* chap. XIV, § V, pp. 380 sqq.
31. *Eth.,* I, *Prop. 34,* dém., Ap., p. 100.
32. *Eth.,* I, *Prop. 25, Scolie,* Ap., p. 78.
33. *Eth.,* I, *Prop. 17, Scolie,* Ap., p. 64.
34. « Tous les attributs... appartiennent à l'essence de Dieu et, comme les choses créées ne peuvent former un attribut, elles n'accroissent pas non plus l'essence de Dieu, si étroite que soit leur union avec lui », *Court Traité,* I, chap. 2, Second Dialogue, Ap., I, § 8, p. 67. — Bien que, pour

pas des « êtres nouveaux », mais simplement les expressions des attributs, il devient illégitime de dire que, du fait de leur incommensurabilité avec leur cause, cette cause doit sortir d'elle-même pour les produire. L'incommensurabilité entre l'univers et Dieu n'implique donc pas leur dualité comme êtres extérieurs l'un à l'autre. De plus, elle est ici seulement celle de l'effet à sa cause, et non, comme dans la théologie traditionnelle, celle du fini à l'infini, de l'imparfait au parfait, dont entre eux la proportion est nulle. Il y a, au contraire, sous ce rapport, stricte égalité entre Dieu et l'univers, de par l'identité d'être de la Nature Naturante et de la Nature Naturée, celle-ci étant, tout autant que celle-là, infiniment infinie et parfaite. Pas plus que les modes ne sont *quelque chose de plus* qui « s'ajouterait à Dieu », ils ne sont, pris dans leur infinité infiniment infinie, *quelque chose de moins*, en quoi Dieu « déchoirait ». Ce sont véritablement les deux faces de la même médaille.

§ VIII. — La présente doctrine, telle que l'établit la *Proposition 16*, repose sur deux assimilations : 1° celle de la *cause émanative* et de la *cause active*, des rapports *de substance à mode*, *de principe à conséquence, de cause à effet* ; 2° celle de la *propriété* et de la *chose* (cf. § II). Ces deux sortes d'assimilation se commandent, car c'est en identifiant les *choses* produites et les *propriétés* de la chose productrice que le lien synthétique de cause à effet peut être assimilé au lien analytique de principe à conséquence, la cause à la substance, l'effet au mode.

Mais de quel droit procéder à ces assimilations ? La chose et la propriété s'opposent, on l'a vu, comme le substantif à l'adjectif.

le triangle, l'idée d'une propriété de ses angles soit une troisième idée résultant de la synthèse de deux autres : celle du triangle et celle qui se forme par prolongement [de l'un des côtés] d'un des angles, Spinoza estime que l'essence du triangle n'est nullement accrue par là, car *rien ne s'y est ajouté* (*ibid.*, §§ 6-7, pp. 66-67). C'est que l'idée du triangle est pour lui une *essence,* c'est-à-dire une réalité pleine, riche d'un contenu infini dont il s'agit d'extraire telle ou telle propriété. La construction auxiliaire n'opère donc pas de synthèse ; elle n'est qu'un procédé permettant d'effectuer une analyse. Si Kant, plus tard, pensera, au contraire, qu'il y a là une véritable synthèse et qu'il en résulte un accroissement du concept, c'est que l'idée du triangle est pour lui, non une essence pleine, objet possible d'une définition réelle, mais un concept vide n'admettant qu'une définition nominale ; de ce fait, elle n'a d'autre contenu que celui qu'elle reçoit d'ailleurs, à savoir de l'intuition pure *a priori* où elle se construit et par laquelle elle est accrue.

Les scolastiques, eux aussi, ont estimé que les choses créées n'ajoutent rien à Dieu, mais pour des raisons différentes : selon eux, l'acte créateur a en lui toute la perfection nécessaire à la création de n'importe quel objet ; que, de ces objets, il y en ait peu ou beaucoup, cela ne change rien à sa perfection. De même, l'acte de voir suffit pour voir n'importe quel objet ; qu'il aboutisse à en voir beaucoup ou peu, il n'en est ni plus ni moins parfait, cf. Heereboord, *Meletemata* (1654), I, *Disp.* 24, p. 89 *b*.

L'effet est sans commune mesure avec la cause, mais la propriété est-elle sans commune mesure avec l'essence qui la renferme ? Suffit-il que les propriétés « suivent » ou se « concluent » de la chose pour qu'on puisse les affirmer comme postérieures à elle et sans commune mesure avec elle de la même façon que l'effet l'est à la cause ? Par exemple, l'éternité, l'immutabilité, la *causa sui*, sont des propriétés qui « se concluent » [35] de l'essence d'un être infiniment parfait ; cependant, pour Spinoza lui-même, elles n'en sont ni les modes, ni les effets ; elles ne lui sont ni postérieures, ni incommensurables. Le rapport de l'essence à ses propriétés peut donc bien rendre intelligible le genre de nécessité qui préside à la production de l'univers, l'immanence de la cause qui le fait être, mais nous permet-il de comprendre que Dieu doive le produire à la façon dont une cause produit son effet ? Question à laquelle on ne pourra répondre qu'une fois entièrement tirée au clair la doctrine spinoziste de la causalité [36].

35. *Lettre LXXXIII, à Tschirnhaus,* Ap., III, p. 371, Geb., IV, p. 335. l. 4-8.

36. Cf. *infra,* chap. X, §§ XI-XV, pp. 286 sqq.

CHAPITRE X

LE DIEU CAUSE (*fin*)

III. — *Les propres de l'opération divine* (*Propositions 17* à *20* et *Corollaires*)

§ I. — La position de Dieu comme cause première absolue, dans la *Proposition 16*, l'établissait comme cause formelle, identique à la *ratio* par où les propriétés sont conclues nécessairement d'une figure géométrique. De ce fait, cette cause était rapprochée de la cause émanative, dont le criterium, on l'a vu[1], est que son effet ne peut être nié sans contradiction[2]. La *Proposition 17* : « *Dieu agit par les seules lois de sa nature et sans être contraint par personne* », considérant l'*action* par laquelle cette cause opère, la rapproche de la cause active ; mais, en déterminant l'opération de cette action entièrement par la nature[3] de la chose qui agit, elle tend de nouveau à la rappro-

1. Cf. *supra,* chap. VIII, § II, p. 246.

2. Quant à ceux « qui pensent que Dieu peut faire que les choses qui suivent de sa nature n'arrivent pas..., c'est tout comme s'ils disaient que Dieu peut faire qu'il ne suive pas de la nature d'un triangle que ses trois angles égalent deux droits ou que d'une cause donnée son effet ne suive pas, ce qui est absurde », *Scolie* de la *Prop. 17, sub init.,* Ap., p. 62. On a vu plus haut (chap. VIII, § II, n° 1, p. 222) que, selon la scolastique de l'époque, lorsqu'il s'agit d'une cause active, et par conséquent non émanative, la cause peut, au contraire, être donnée sans que l'effet suive.

3. Bien que les termes de *natura* et d'*essentia* soient pratiquement synonymes chez Descartes et chez Spinoza, lequel les identifie expressément (cf. *Dém.* de la *Prop. 36* : « Dei naturam sive essentiam », Geb., II, p. 77, l. 15), ils ont traditionnellement une signification distincte, la nature (ύ σις) se référant à l'*operari* et l'essence (οὐσία) à l'*esse* : « Natura, ut communiter censetur, dicit ordinem ad operationem, in quo solum differt ab essentia, quod essentiae nomen sumptum est ex ordine ad esse... Natura enim dicta est quasi aliquid nasci faciat,... unde dicitur... esse rerum opifex... », Suarez, *Métaph. Disp.,* 15, 11, 4. — L'emploi que Spinoza fait du mot *nature* dans cette *Proposition 17* (cf. aussi, I, *Scolie* de la *Prop. 17,* l'assimilation de *summa Dei potentia* et de *infinita natura,* dans Ap., pp. 63-64 et Geb., II, p. 62, l. 15-16), pour désigner Dieu producteur des choses, est donc strictement conforme à la terminologie traditionnelle. La nature étant la chose qui a en soi le principe de son action, on est conduit à concevoir que son action découle de sa définition. D'où la distinction de la nature et de

cher de la cause émanative [4], — *cause* et *agent* étant d'autre part conçus comme identiques [5].

Qu'il soit maintenant question d'un propre de l'opération de Dieu en tant qu'il est considéré comme cause active, c'est ce que révèle, dans l'énoncé de la *Proposition*, l'apparition du terme « *agere* » : « Dieu agit (*agit*) par les seules lois de sa nature et sans être contraint par personne (*a nemine coactus* [6]) ». — Cette vérité, sous son double aspect, résulte des *Propositions 16* et *15* : 1° De la seule nécessité de la nature de Dieu suit absolument une infinité de choses (*Prop. 16*) : « nécessité » et « lois » sont en effet synonymes, puisque la loi exprime la nécessité qui lie les effets à leur cause ; 2° d'autre part, tout étant en Dieu (*Prop. 15*), il ne peut y avoir *rien* (*nihil*) hors de lui par quoi il serait déterminé ou contraint à agir ; par conséquent, il ne peut y être contraint par *personne* (*a nemine*).

D'où deux *Corollaires* :

Corollaire 1 : Il n'existe aucune cause hors de Dieu, ni en lui, si ce

la volonté dans un être où l'action ne découle pas nécessairement de sa nature, mais d'une décision de la volonté (« ex proposito voluntatis »), et la distinction de l'essence et de la nature dans un être comme Dieu. dont « l'essence est non seulement nature, mais volonté (essentia ejus [Dei] non solum natura est, sed voluntas », saint Thomas, *Sentent.*, Dist. 43, art. 1). En raison de quoi l'on a pu dire que Dieu agit en vertu de son essence lorsqu'il agit, « non par la nécessité de sa nature, mais par l'initiative de sa volonté », cf. *infra*, p. 216, note 10.

4. Cf. *supra*, chap. VIII, § II, n° 1, p. 246.

5. Identité que d'aucuns (en particulier les Ascharites) ont repoussée, cf. Maïmonide : « Les philosophes, comme tu le sais, appellent Dieu la *cause première* ; mais ceux qu'on connaît sous le nom de Motecallemin évitent cette dénomination avec grand soin et appellent Dieu l'*agent*. Ils croient qu'il y a une grande différence entre dire *cause* et dire *agent* : car, disent-ils, si nous disions qu'il [Dieu] est une *cause*, il s'ensuivrait que l'*effet* existe, ce qui conduirait à l'*éternité du monde* et [à admettre] que le monde lui coexiste d'une manière nécessaire ; mais si nous disons *agent*, il ne s'ensuit pas nécessairement que l'*objet de l'action* existe ensemble avec lui, car l'*agent* peut être antérieur à son *action* ; et ils vont même jusqu'à se figurer que l'agent ne peut être dit *agent* qu'à la condition d'être antérieur à son action ». Maïmonide repousse cette distinction parce que l'objet de l'action existe nécessairement quand l'agent est en acte, tout de même que l'effet coexiste avec la cause quand elle est en acte ; entre cause en acte et agent en acte, il n'y a donc pas de différence (*Guide des Egarés*, trad. fr., Munk, I, pp. 313-314). Il en va de même pour Spinoza. Chez lui, il ne saurait y avoir de différence entre l'agent et la cause, puisque la cause : Dieu, est éternellement en acte. En effet, en tant que de la nature ou de la puissance souveraine de Dieu suivent nécessairement une infinité infiniment infinie de modes, « l'omnipotence de Dieu a été éternellement en acte et restera éternellement dans la même actualité », *Scolie* de la *Prop. 17*, Geb., II, p. 62, l. 19-20.

6. Ces trois mots ne figurent pas dans les *Nagelate Schriften*, cf. Geb., II, *Textgestaltung*, p. 350.

n'est la perfection de sa nature, qui l'incite (*incitat*) à agir ; ce par quoi est précisée la *Proposition 17*, qui n'excluait expressément que l'incitation externe. Dieu est par là conçu, non seulement comme cause *principale*, mais comme cause agissant absolument par soi seule, puisqu'il produit tout *sua virtute*, sans l'intervention d'une cause moins principale externe (*procatarctica*) ou interne (*proegumena*)[7]. Il ne peut donc être incité du dehors, ni par une chose (*nihil*), par exemple par le monde qui serait sa fin[8] ; ni par une personne (*nemo*), au bénéfice de laquelle il réaliserait cette fin, que ce soit l'homme, ou le Fils de Dieu, selon la formule : Dieu a créé le monde pour l'homme et le monde pour lui, ou pour son Fils, aimant celui-ci par l'amour qu'il a pour lui-même[9]. — Il est pareillement exclu qu'il soit incité du dedans, par sa bonté, sa miséricorde ou son amour, etc.[10].

Corollaire 2 : Dieu *seul* est cause *libre*. — Est libre, en effet, ce qui existe par la seule nécessité de sa nature et est déterminé par soi seul à agir (*Définition* 7). Or, Dieu est seul à exister (*Prop. 11* et *Coroll. 1* de la *Prop. 14*) et à agir (*Prop. 17*) de cette façon.

De là il résulte : 1° que sa liberté étant définie comme action nécessitée par sa nature, il n'est pas un Créateur agissant par une volonté libre éclairée par son entendement ; d'autant moins que volonté et entendement sont en lui des effets nécessaires de sa nature (*Prop. 31* et *32*, cf. *infra*) ; 2° qu'aucun homme, ni aucun être fini n'est libre, non seulement par ce pseudo libre arbitre étranger à Dieu même, mais par cette spontanéité absolue propre à celui-ci. Si uni qu'il puisse être à Dieu, un être fini reste toujours, par une partie de son être, soumis à la nécessité des choses extérieures (II, *Prop. 48*).

Ces deux conclusions contredisent directement les thèses tradition-

7. Cf. *supra*, chap. VIII, § III, n° 5, p. 249, chap. Ier, § XXIX, p. 75. — Dans quel sens Dieu peut-il être encore conçu comme cause principale ? Cf. *infra*, chap. XII, § X, pp. 337 sqq. ; § XI, p. 338, note 25 ; p. 339.

8. « Il a formé [la terre] pour être habitée » (*Isaïe*, XLV, 18) ; — « Si ce n'était pour mon alliance [subsistant] le jour et la nuit, je n'aurais pas posé des lois au ciel et à la terre » (*Jérémie, XXXIII*, 25) ; — « Il les a étendus comme une tente pour y habiter » (*Isaïe*, XL, 22), textes cités par Maïmonide, *Guide des Egarés*, I, chap. XIII, p. 89. — Pour Maïmonide (*ibid.*), il n'y a pas de cause finale de l'univers, mais Dieu a été incité à l'action par sa sagesse et par sa volonté.

9. Saint Paul, *Cor.* 3, vers. 22-23. — « Finis mundi est homo, hominis Deus. Ratio est, quia mundus est propter hominem ; homo ipse et mundus simul sunt propter Deum ; Deus enim omnia fecit propter se », Heereboord, *Philosophia Naturalis*, Collegium Physicum, Diss. 4, § 30, Leyde, 1654, p. 16. — Cf. Malebranche, *Traité de la Nature et de la Grâce*, I, art. III, Additions ; *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, IX, § 7.

10. Cf. saint Thomas, *Sum Theol.*, I, qu. 44, art. 4, qu. 45, art. 3, ad Resp. ; *De Potentia*, qu. 111, art. 3, ad Resp. ; Estius, *Comment. sur le Maître des sentences*, II, Dist. 1.

nelles. A la formule de saint Thomas : « *Deus agnoscendo et volendo agit et operatur non igitur per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis* »[11], s'oppose directement celles de Spinoza : « *Deus... ex sola suae naturae necessitate agit* »[12] (...) « *hinc sequitur Deum non operari libertate voluntatis* »[13]. La même opposition se retrouve à propos du libre arbitre[14].

§ II. — La thèse, une fois géométriquement démontrée, est confirmée, selon l'usage fréquent de l'auteur, par un *Scolie* consacré à réfuter la conception adverse.

Celle-ci comporte trois assertions également absurdes :

1. Affirmer que la puissance de Dieu est une toute-puissance absolument indifférente, autrement dit, est un pouvoir de faire ou de ne pas faire, de faire ceci ou cela, c'est supposer que Dieu aurait pu ne rien créer ou créer autre chose que ce qu'il a créé[15], bref, qu'il a le pouvoir de ne pas faire ce qui, découlant en réalité nécessairement de sa nature, est en son pouvoir[16]. Autant dire qu'il peut faire qu'il ne suive pas de la nature du triangle que la somme de ses angles soit égale à deux droits, ou que d'une cause donnée l'effet ne suive pas[17].

2. Ce pouvoir de choix implique en Dieu une disconvenance entre l'infinité de son entendement (omniscience) et l'infinité de sa toute-

11. Saint Thomas, *Contra Gentiles,* II, c. 63 (texte cité par Lewis Robinson, *op. cit.,* p. 179) ; cf. aussi c. 24 : « Deus per essentiam suam agit et tamen non agit necessitate naturae, sed ex proposito voluntatis, nam essentia ejus non solum natura est, sed voluntas », *Sentent.,* I, Dist. 43, art. 1.

12. *Ethique,* I, *Prop. 17, Corollaire 2, Scolie,* Ap., p. 62, Geb., II, pp. 61, l. 27-32, 62, l. 1.

13. I, *Prop. 32, Coroll.* 2, Ap., p. 90, Geb., II, p. 72.

14. « Voluntas non necessario vult necessitate coactionis », saint Thomas, *De Veritate,* qu. 22, art. 5. — « La volonté est tellement libre de sa nature qu'elle ne peut jamais être contrainte », Descartes, *Les passions de l'âme,* I^re^ part., art. XLI, A. T., XI, p. 359, l. 15-16. — « Voluntas sive arbitrii libertas... », Descartes, *IV^e^ Méd.,* A. T., VII, p. 57, l. 12-13.

15. « La volonté... ou liberté consiste seulement en ce que nous pouvons faire une même chose ou ne la faire pas », Descartes, *IV^e^ Méd.* A. T., IX, p. 46 ; — « Une entière indifférence en Dieu est une preuve très grande de sa toute-puissance », *Rép. aux VI^es^ Obj.,* A. T., IX, p. 233. — « La toute-puissance que Dieu a sur l'univers est très absolue et très libre », *Principes,* I, art. 38. — Cf. saint Thomas, *De Verit.* : « Remanet ei [Deo] liberum judicium ad volendum hoc vel illud, sicut in nobis est », qu. 24, art. 3, ad Resp. — Cf. Spinoza : « Maluerunt Deum ad omnia indifferentem statuere », *Ethique,* I, *Scolie* de la *Prop. 17,* Geb., II, p. 62, l. 12-13.

16. *Scolie* de la *Prop. 17,* Geb., II, p. 61, l. 28-30. — Cf. saint Thomas, *De Malo,* qu. 16, art. 5, in corp « Si Deus agit libere et non necessitate naturae, Deus potest alia facere quam quae facit », Heereboord, *Meletemata,* II, Dis. 14. — Descartes, *IV^e^ Méd.,* A. T., VII, p. 55.

17. Spinoza, *ibid.,* pp. 61-62.

puissance (omnipotence). Si, dit-on, Dieu créait tout ce qu'il conçoit, il ne pourrait créer rien de plus (*nihil amplius*) et sa toute-puissance se trouverait par là bornée ou épuisée, c'est-à-dire imparfaite. — Autant dire que, pour être absolument tout-puissant, Dieu doit être impuissant à faire tout ce à quoi sa puissance s'étend. En réalité, Dieu, ayant produit et produisant éternellement tout ce qui découle nécessairement de sa nature infiniment infinie, a, de ce fait, une toute-puissance illimitée qui ne s'épuise jamais, puisque, étant toujours en acte, elle ne cesse de produire et de conserver ses effets infinis [18] : « La toute-puissance de Dieu a été en acte de toute éternité et demeure pour l'éternité dans la même actualité » [19].

3. Il est supposé, enfin, qu'à la nature du Dieu cause appartiennent un entendement suprême et une volonté libre, rien de mieux ne pouvant lui être attribué que ces facultés qui sont en nous la plus haute perfection. — Ce qui conduit à lui conférer *comme attributs* un entendement et une volonté sans aucun rapport avec les nôtres, à lui imposer de la sorte des noms qui, s'ils ont un sens à notre égard, n'en ont aucun au sien, et finalement à ne plus savoir de quoi l'on parle.

§ III. — De cette troisième hypothèse, qui est la clef de voûte des deux autres, Spinoza développe en détail les implications :

Si l'on suppose que l'entendement appartient à la nature divine (*pertinet ad divinam naturam* [20]), c'est-à-dire qu'il en constitue l'essence (*quatenus divinam essentiam constituere concipitur* [21]), il est à bon droit appelé attribut (*attributum*) [22]. Il est, d'autre part, antérieur aux choses, car, toute cause étant antérieure à ses effets (I, *Axiome 3*), Dieu, en tant que cause (*Coroll.* de la *Prop. 16*), et par conséquent son entendement, qui, dans cette hypothèse, est son attribut constitutif, est antérieur à toutes les choses par sa causalité [23]. Cet entendement doit donc les connaître avant qu'elles existent [24],

18. *Ibid.*, Ap., p. 64, cf. II, *Prop. 3*, Ap., pp. 125 sqq., et *Court Traité*, I, chap. II, Ap., I, p. 54.
19. *Ibid.*, cf. Geb., II, p. 62, l. 19-20.
20. *Ibid.*, Geb., II, p. 63, l. 4, Ap., p. 65.
21. *Ibid.*, l. 9-10, Ap., p. 66.
22. *Attributum, ibid.*, p. 62, l. 33, Ap., p. 65. Spinoza, en donnant ici le nom *d'attribut* à l'entendement et à la volonté de Dieu (*utrumque attributum*), emploie le langage de ceux qu'il réfute, puisque pour lui ce ne sont que des modes (cf. *Court Traité*, I, chap. VII, Ap., I, p. 86, addit. 1 et pp. 87-88).
23. « Deus omnibus rebus prior est causalitate » (Geb., II, p. 63, l. 6-7), traduction en termes de causalité de la *Proposition 1* qui s'exprime en termes de substantialité : « Substantia prior est natura suis affectionibus ». — Cf. plus haut, chap. III, § VI, p. 112.
24. Cf. saint Augustin, *Livre des 83 questions*, Quest. 46, *De Civit. Dei*,

ne pouvant leur être, comme le nôtre, ni postérieur (ce que la plupart soutiennent [25]), ni contemporain (en tant qu'il serait produit en même temps qu'elles, thèse que, précisément, Spinoza fera sienne et démontrera dans le Livre II [26]). Les idées des choses devant être en lui avant que les choses existent, il en résulte que « la vérité et l'essence formelle des choses est telle parce que telle elle existe objectivement dans l'entendement de Dieu » [27], et que « l'être formel des choses qui ne sont pas des modes du penser suit de la nature divine pour la raison qu'il a d'abord connu les choses » [28]. En outre, du moment que l'entendement de Dieu est créateur, il ne doit faire qu'un avec la volonté créatrice [29] (« c'est ce que paraissent avoir aperçu ceux qui ont affirmé que l'entendement de Dieu, sa volonté et sa puissance ne sont qu'une seule et même chose » [30]). Ainsi, son entendement,

XI, chap. 10, sub fin., chap. 21, etc. ; saint Thomas, *Sum. Theol.*, I, qu. 14, art. 6, *ibid.*, I, qu. 3, art. 4, qu. 54, art. 3. — Malebranche a résumé clairement cette doctrine : « Il est indubitable qu'il n'y avait que Dieu seul avant que le monde fût créé, et qu'il ne l'a pas pu créer sans connaissance et sans idées ; que, par conséquent, ces idées que Dieu en a eues ne sont point différentes de lui-même ; et qu'ainsi toutes les créatures, même les plus matérielles et les plus terrestres, sont en Dieu, quoique d'une manière toute spirituelle et que nous ne pouvons comprendre. Dieu voit donc au dedans de lui-même tous les êtres en considérant ses propres perfections qui les lui représentent ». *R.d.V.*, III, II, chap. 5. (O.C), I, pp. 434-435. Malebranche renvoie à saint Thomas, *Sum. Theol.*, I, qu. 14, art. 6. — A cette conception de l'entendement créateur archétypal ont fait exception Scot, Durand, Suarez et Descartes.

25. Presque tous soutiennent que les choses doivent exister préalablement à notre entendement qui les reflète.

26. Cf. *Ethique*, II, *Coroll.* de la *Prop. 6*, Ap., pp. 130-131, Geb., II, p. 89, l. 15-19.

27. *Ethique*, I, *Scolie* de la *Prop. 17*, Geb., II, p. 63, l. 7-8, Ap., p. 65.

28. C'est la thèse dont le *Corollaire* de la *Prop.* 6 du Livre II prouve la fausseté : « Il suit de là que l'être formel des choses qui ne sont pas des modes du penser ne suit pas de la nature divine pour la raison qu'elle a d'abord connu les choses ».

29. « Dieu a vu que ce qu'il a fait est bon par la même vue qu'il a vu qu'il était bon de le faire », saint Augustin, *De Civit. Dei*, XI, c. 21 ; — « Quia vides, ea sunt », saint Augustin, *Confessions*, XIII, c. 38, cf. *De Genesi contr. Man.*, I, c. 2, § 4, etc.

30. Cf. saint Augustin : « Lex aeterna est ratio divina *vel* voluntas Dei », *Contra Faustum*, XXII, c. 5 ; saint Thomas : « In Deo autem est idem intellectus et quod intelligitur, et ipsum intelligere », *Sum. Theol.*, I, qu. 18, art. 14 ; cf. Aristote, *Met.*, Λ, chap. 7 et 9, Maïmonide, *Guide des Egarés* [Moreh Nebochim], I, chap. 53, trad. Munk, p. 213, chap. 68, pp. 301 sqq., II, chap. 18, p. 143, Descartes : « Je dis derechef que *sunt verae aut possibiles quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci, quasi independenter ab illo sint verae.* Et si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphème que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître », *Lettre à Mersenne*, 6 mai 1630, A.T., I, p. 149 ; — « C'est en Dieu une même

causant les choses quant à l'essence et à l'existence[31], diffère d'elles quant à l'essence et à l'existence (car le causé diffère de sa cause précisément par ce qu'il tient d'elle[32]). Il est donc sans commune mesure avec elles[33]. Il en résulte que notre propre entendement, qui est l'une des choses dont l'entendement divin est la cause, est sans commune mesure avec lui. Il ne convient donc avec lui que par le nom, et n'a pas plus de rapport avec lui que n'en ont entre eux « le chien aboyant et le chien constellation »[34].

Cette démonstration vaut pour la volonté, puisque celle-ci ne ferait qu'un, dans l'essence de Dieu, avec l'entendement créateur[35].

§ IV. — Le développement précédent consiste à tirer de l'affirmation qu' « un entendement suprême et une libre volonté appartiennent à la nature de Dieu », les conséquences qu'elle implique nécessairement. C'est à savoir : 1° qu'en Dieu, entendement et volonté ne font qu'un ; 2° que notre entendement et notre volonté sont incommensurables avec l'entendement et la volonté de Dieu, en tant qu'ils en sont les effets, cause et effet étant sans commune mesure. — On aboutit ainsi à la doctrine de Maïmonide, reprise ici dans ses expressions littérales : en Dieu, volonté, entendement, essence ne font qu'un[36] ; diffèrent des nôtres « substantiellement comme la terre du

chose de vouloir, d'entendre, de créer, sans que l'un précède l'autre *ne quidem ratione* », *Lettre à Mersenne,* 27 mai 1630, I, p. 153, cf. *VIe Rép.,* IX, p. 233, *Principes,* I, art. 23 : « Dieu par une simple et même action entend, veut et fait tout », Spinoza, *Princ. phil. cart.,* I, *Prop. 17, Coroll.* : « Hinc sequitur Dei intelligentiam, voluntatem, seu Decretum et Potentiam, non distingui, nisi Ratione, ab ejus essentiae », Geb., I, p. 177, Ap., I, p. 353, *Cogit. Met.,* II, chap. VII, addit. 1, Ap., I, p. 472, chap. VIII, § 2, p. 477, *Lettre LIV, à Hugo Boxel,* Ap., III, p. 299, Geb., I, p. 251, l. 34-35, p. 251, l. 1 ; Heereboord, *Philosophia Naturalis,* Nimègue, 1665, I, pp. 83 *b,* 153 *b* : « Divinam potentiam aeternam, eamdem cum Deo ejusque intellectu et voluntate ».

31. C'est la thèse que soutenait Spinoza dans les *Cogitata Metaphysica* : « Quant à leur essence et à leur existence, les choses ont été fabriquées par un entendement identique à sa volonté » [à la volonté de Dieu], *Cogit. Met.,* II, chap. VII, § 3, Ap., I, p 473, Geb., I, p. 262, l. 13-15.

32. « Causatum differt a sua causa praecise in eo quod a causa habet », Geb., II, p. 63, l. 14-17, Ap., p. 66.

33. Contrairement à la chose finie (par exemple un homme) qui ne peut causer autre chose que quant à son existence, et non quant à son essence, Geb., II, p. 63, l. 18, Ap., p. 66 ; cf. *Court Traité,* I, chap. 2, ad. 3, Ap., I, p. 51. Cf. *supra,* chap. VIII, § V, p. 253, note 36, et *infra,* § XI, p. 288.

34. Geb., II, p. 62, l. 34-35, p. 63, l. 1-30, Ap., p. 65.

35. Geb., II, p. 63, l. 30-31, Ap., p. 67. — « Nam intellectus et voluntas qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate, toto caelo differe deberent, nec in alia re, praeterquam in nomine, convenire possent », p. 62, l. 34-35, p. 63, l. 1-2.

36. Maïmonide, *Guide des Egarés,* I, chap. 53, chap. 68, II, chap. 18,

ciel »[37] ; n'ont rien de commun avec les nôtres hors le nom[38] ; « n'ont pas plus de rapport avec eux que le chien constellation et le chien aboyant »[39].

Une telle doctrine dépasse de beaucoup celle de saint Augustin et de Descartes, car, pour ceux-ci, et généralement pour les penseurs chrétiens, les perfections qui sont en nous (volonté, entendement, etc.) ne sont pas sans commune mesure avec celles de Dieu et n'en diffèrent que par le plus et le moins. Descartes lui-même n'a-t-il pas dit : « L'idée que (...) nous avons de l'entendement divin ne me semble point différer de celle que nous avons de notre propre entendement, sinon seulement comme l'idée d'un nombre infini diffère de l'idée du nombre binaire ou ternaire ; et il en est de même de tous les attributs de Dieu, dont nous reconnaissons en nous quelques vestiges »[40] ? Il y a donc entre les perfections de Dieu et les nôtres une *similitude* qui permet de leur donner le même nom et la même définition. Sans doute sont-elles incommensurables pour autant que l'infini est sans proportion avec le fini, mais non quant à leur nature, et s'il y a des unes aux autres *absence d'univocité*, il n'y a pas *équivocité ou absence d'analogie*[41]. Pour Maïmonide, au contraire, elles sont incommensurables, non seulement comme l'est l'infini au fini, mais quant à l'essence, leur absence totale d'analogie interdisant de les définir et de les dénommer de la même façon[42].

III, chap. 20 : « La science et l'essence de Dieu sont une seule et même chose », trad. Munk, p. 150 ; Puissance, vie, volonté, science, sont une même chose en Dieu, *ibid..*, I, chap. LIII, pp. 214-215.

37. *Ibid.*, p. 153. Cf. : « Toto caelo differe deberent », *Eth.*, I, *Prop. 17, Scolie,* Geb., II, p. 63, l. 1.

38. Maïmonide, *op. cit.*, tr. Munk, I, chap. 35, pp. 131 sqq., chap. 56, pp. 227 sqq., III, chap. 20, pp. 151, 154.

39. Cf. dans : A. Wolfson, *op. cit.*, I, p. 317, les références au chap. 13 du *Millot ha-Higgayon* de Maïmonide, à Philon, *De Plantatione Noe,* XXXVII, p. 157, à Averroès, *Commentaire abrégé de l'Isagoge de Porphyre,* qui usent de la même comparaison.

40. Descartes, *IIes Rép.*, A. T., p. 137, l. 8-14, IX, 1, p. 108. — Sur la signification et la portée exactes de ce texte, cf. *Appendice n° 3,* § XII, pp. 456-457.

41. Les scolastiques, tout autant que Descartes, rejettent la thèse de l'univocité, sans admettre pour autant la pure équivocité : « Dicendum quod impossible est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce... Sed nec etiam pure aequivoce ut aliqui dixerunt, quia secundum hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari, sed semper incideret fallacia aequivocationis... Dicendum est igitur quod hujus modi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, id est proportionem », saint Thomas, *Sum. Theol.*, I, 13, 5 ; cf. aussi *De Potentia,* qu. VII, art. 7, n° 8, où saint Thomas réfute l'opinion de Moïse sur l'absence d'analogie entre Dieu et l'être fini ; Suarez, *Met. Disp.*, 23, 3.

42. Maïmonide, *Guide des Egarés,* I, chap. 35 et chap. 56. — Même doctrine dans Crescas, *Or Adonaï,* Traité 2, Section I ; cf. dans : Joël, *Don Chasdaï Crescas religionsphilosophische Lehren,* Breslau, 1866, pp. 40-41.

A vrai dire, Descartes est allé lui aussi très loin dans ce sens, puisque, se fondant sur l'incompréhensibilité d'une toute-puissance affranchie des lois de notre entendement, il a conçu que Dieu est au-dessus des vérités éternelles et du principe de contradiction. Entre un tel entendement et le nôtre, il y a incommensurabilité, non seulement de par la disproportion entre l'infinitude et la finitude, mais de par la disparité de leur nature. L'absence d'univocité tend alors vers l'absence d'analogie, et le texte cité plus haut ne se réfère qu'à une définition purement nominale. On conçoit que, dans ces conditions, plus que jamais Dieu doive être conçu comme cause éminente de nos perfections [43].

Quoi qu'il en soit, la doctrine de Maïmonide apparaît comme poussant à l'extrême cette déshumanisation de Dieu que, depuis Denys l'Aréopagite, les penseurs chrétiens, au nom de la disproportion entre le fini et l'infini, entre la créature et le Créateur, ont poursuivie de leur côté, sans toutefois aller toujours aussi loin sur la pente de la théologie négative, retenus qu'ils étaient par le minimum d'analogie qu'il leur faut maintenir entre l'homme et Dieu [44].

D'autre part, cette déshumanisation est obtenue par le concept de l'incompréhensibilité de Dieu, et paraît d'autant plus radicale que cette incompréhensibilité est, comme par exemple dans la théologie négative, affirmée plus absolument.

Mais, pour une philosophie comme celle de Spinoza, qui fonde la possibilité de la science sur l'intelligibilité de Dieu, une doctrine qui, comme celle de Maïmonide, professe son incompréhensibilité totale, proclame par là même qu'elle est absurde.

§ V. — Cependant, d'aucuns [45] ont cru que Spinoza la prenait à son compte. Ne la soutenait-il pas déjà dans les *Cogitata Metaphysica* [46] ? N'est-ce pas à elle en somme qu'aboutit le présent *Scolie* ?

43. Cf. *infra, Appendice n° 3,* § XII, pp. 458-459.

44. Conformément à *Genèse,* I, 26 : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostrum », invoqué par saint Thomas, *Sum. Theol.,* I, 13, ad quintum, n° 3.

45. Cf. *infra,* l'*Appendice n° 12,* p. 562.

46. *Cogit. Met.,* II, chap. XI, Ap., I, pp. 492-493. Il y repousse la distinction des *attributa incommunicabilia* et des attributa *communicabilia* (cf. *supra,* chap. VIII, § I, p. 244, note 5) en ce sens que les attributs, tels qu'ils sont en Dieu et tels que Dieu les connaît, sont tous incommunicables, la science de Dieu différant de la nôtre au moins autant que le chien constellation diffère du chien aboyant. Puis donc que « l'entendement de Dieu, sa puissance et sa volonté... ne se distinguent en aucune façon l'un de l'autre, sinon relativement à notre pensée » (*Cogit. Met.,* II, chap. VIII, § 2, Ap., I, p. 477), puisque nous ne pouvons « attribuer à Dieu une pensée telle qu'est la nôtre » (*ibid.,* § 10, p. 485), puisque « nous ne savons pas comment se distinguent l'essence de Dieu et l'entendement par quoi il se connaît, et la volonté par quoi il s'aime » (*ibid.,* § 1, p. 476), nous ne

A leur sens, Spinoza concéderait à Dieu un entendement et une volonté constitutifs de son essence, pourvu qu'on les conçût conformément à sa nature absolument infinie et qu'on leur refusât, par rapport aux nôtres, non seulement toute univocité, mais toute analogie. Bref, les perfections de notre entendement et de notre volonté se trouveraient en la nature de Dieu d'une façon tellement éminente qu'elles seraient incomparables avec ce qu'elles sont en nous et inconcevables pour notre esprit fini. Et cette conclusion serait fondée chez Spinoza, non sur la disproportion de l'infini et du fini, mais sur l'incommensurabilité qui résulte du rapport de cause à effet que soutiennent entre elles nos propres perfections et celles de Dieu.

§ VI. — Cette interprétation n'est pas recevable.

Tout d'abord, les doctrines que soutiennent les *Cogitata Metaphysica* ne sont point nécessairement, par là même, soutenues dans l'*Ethique*, vu que la plupart du temps, dès le *Court Traité*, Spinoza les abandonne pour en prendre le contre-pied [47].

En second lieu, les conceptions de Maïmonide sont présentées dans le *Scolie* de la *Proposition 17* comme la conséquence nécessaire de cette assertion qu' « un entendement suprême et une libre volonté appartiennent à la nature de Dieu » [48]. Mais si cette assertion est fausse, sa conséquence l'est aussi. Or, Spinoza nous avertit qu'elle l'est et qu'il le démontrera plus tard sans recourir à la présente *Proposition* [49]. Effectivement, la *Proposition 31* établira que l' « enten-

pouvons former de la personnalité de Dieu « aucun concept clair et distinct », et pouvons seulement « croire avec constance qu'elle nous sera révélée dans cette vision bienheureuse de lui-même que Dieu a promise aux siens » (*ibid.*, p. 477). — Selon Huan (*Le Dieu de Spinoza*, Paris, 1913, p. 222), qui a eu le mérite de voir le caractère polémique du *Scolie 17* du Livre I de l'*Ethique*, la réfutation de l'entendement créateur serait acquise dès les *Cogitata Metaphysica*, qui viseraient à mettre sourdement en relief l'absurdité de ce concept. Cependant, ce jugement ne résiste pas à la lecture du texte. Tout au plus éprouve-t-on l'impression que, pour Spinoza, des difficultés restent à résoudre. Mais, à coup sûr, on ne le voit nulle part affirmer là que l'entendement infini, science de Dieu et des choses, est un mode et un effet de l'attribut Pensée, c'est-à-dire de la Pensée absolue. On le voit, au contraire, ratifier et confirmer la thèse classique : entendement, volonté, puissance, essence sont identiques en Dieu ; l'entendement divin diffère du nôtre en ce qu'il détermine les choses « que Dieu crée » au lieu « d'être déterminé » par elles (chap. VII, § 2, Ap., I, p. 472) ; l'omniscience ou science que Dieu a de lui-même et des choses est une idée simple et unique ; elle fait partie de l'essence absolue de Dieu et de ce fait existe avec la même nécessité qu'elle (§ 6, *ibid.*, p. 475) ; bref, l'entendement infini est identique à la Pensée absolue (chap. X, § 10).

47. Cf. *infra, Appendice n° 3*, § VIII, p. 466, note 80, et *Appendice n° 11* : Le problème de la production du monde dans les *Cogitata Metaphysica*.

48. *Scolie* de la *Prop. 17*, Geb., II, p. 62, l. 4-5, Ap., p. 63.

49. *Ibid.*, p. 62, l. 1-3, Ap., p. 63.

dement en acte, fini ou infini, comme aussi la volonté, doivent être rapportés à la Nature Naturée et non à la Nature Naturante ». Bref, l'entendement infini n'est pas un attribut, mais un effet ou un mode du Dieu cause. Et bien que le Dieu cause soit en espèce la Pensée productrice des idées, celle-ci n'a rien d'une intelligence, car, « considérée en soi et dans sa vérité », comme substance, elle est sans modes[50], donc sans idées, et elle ne connaît rien. En revanche, elle produit nécessairement l'intelligence infinie, c'est-à-dire l'idée de Dieu qui renferme les idées de toutes les choses, ce par quoi Dieu se connaît et connaît toutes les choses. Et parce qu'elle en est la cause, elle n'a rien de commun avec elle. L'incommensurabilité n'est donc pas entre l'entendement divin et le nôtre, mais entre Dieu et son entendement.

De plus, puisque Dieu produit son entendement et les idées des choses en même temps qu'il produit les choses, les idées de son entendement et cet entendement même ne peuvent être antérieurs à ces choses, mais leur sont contemporains[51]. L'entendement divin n'est pas créateur, il est créé. Aussi, loin de faire sienne la doctrine de Maïmonide, Spinoza, qui dès le *Court Traité* a récusé la théologie négative[52], ne l'utilise-t-il que pour faire éclater préjudiciellement, par l'absurde, ce qu'il établira plus tard génétiquement, dans la *Proposition 31.* L'absurdité de cette doctrine est évidente. Si, en effet, notre entendement est sans commune mesure avec celui de Dieu, il n'y a, comme l'affirme Maïmonide, aucun rapport entre la science de Dieu et la science de l'homme, entre ce que Dieu connaît et ce que nous connaissons. Mais ce que Dieu connaît, c'est la Vérité. Il n'y a donc aucune commune mesure entre notre connaissance et la Vérité. Il nous est par conséquent impossible de parler valablement de Dieu, ni de quoi que ce soit. Ou encore, s'il n'y a aucun rapport entre l'entendement de Dieu et le nôtre, il n'y a aucun rapport entre les idées adéquates, qui sont toutes en Dieu (II, *Prop. 32*), et les idées qui sont en nous ; et comme toute science est connaissance par idées adéquates, la science nous est interdite. Cette incommensurabilité, qu'implique l'attribution à Dieu d'un entendement créateur, impose l'incompréhensibilité de Dieu, qui, détruisant le fondement de notre savoir, est le *magnum obstaculum scientiae*[53].

Si, au contraire, comme l'estime Spinoza, l'entendement infini n'est pas un attribut de la nature de Dieu, mais un effet de sa causalité ; si, à son tour, notre propre entendement n'est pas de l'entendement

50. « Cum subtantia sit prior natura suis affectionibus, *depositis ergo affectionibus et in se considerata, hoc est vere considerata* » (I, *Prop.* 5, dém., Geb., II, p. 48, l. 11-13, Ap., p. 28).
51. *Ethique,* II, *Prop. 6, Coroll.,* Ap., p. 130.
52. *Court Traité,* I, chap. VII, § 4, Ap., I, p. 87.
53. *Ethique,* I, *Prop. 33, Scolie 2,* Geb., II, p. 75, l. 2, Ap., p. 95.

infini un effet, mais une partie, il ne lui est pas incommensurable, puisque, contrairement à ce qui a lieu pour la cause et l'effet, il y a commune mesure entre la partie et le tout [54]. Il y aura alors commune mesure entre la science de Dieu et celle de l'homme. De plus, Dieu ou l'infini étant, de par son indivisibilité, pareillement dans le tout et dans la partie, il sera pareillement dans son entendement et dans le nôtre, et par conséquent les idées adéquates ou infinies seront pareillement dans l'un et dans l'autre [55]. Nous pourrons donc, par ces idées, connaître la nature des choses comme Dieu la connaît, c'est-à-dire vraiment. D'où l'on voit que, contrairement à ce que pensent maints philosophes traditionnels, on ne saurait affirmer que notre entendement, du fait qu'il est fini, est sans commune mesure ou même non univoque avec l'entendement infini. Renfermant comme celui-ci des idées infinies, il est, dans cette mesure, non seulement commensurable ou analogue, mais *identique* avec lui. Il ne lui serait incommensurable que s'il en était l'effet, mais il ne pourrait alors avoir des idées infinies, c'est-à-dire adéquates ; or, nous savons qu'il en a.

§ VII. — Ces conclusions, assez évidentes par elles-mêmes, sont confirmées par la correspondance de Spinoza avec Boxel. A lire la *Lettre LIV*, on pourrait penser tout d'abord que Spinoza s'accorde avec Maïmonide pour concevoir que Dieu renferme en lui toutes les perfections de notre entendement et de notre volonté, mais de façon tellement éminente qu'elles n'ont plus rien de commun avec les nôtres : « Demanderez-vous maintenant si la volonté divine diffère de l'humaine, on vous répondra, écrit Spinoza, que la première n'a que le nom de commun avec la seconde : outre que la plupart accordent que volonté, entendement, essence, nature de Dieu, c'est tout un, de même moi, *pour ne pas créer de confusion entre la nature divine et l'humaine, je n'affirme pas de Dieu les attributs humains tels que volonté, entendement, attention, ouïe,* etc. » [56]. Ne pensera-t-on pas alors que, tout en refusant le nom, il ne nie pas la chose, à savoir la présence en Dieu d'une Volonté et d'un Entendement suprêmes, sans commune mesure avec les nôtres, qu'on se garde d'appeler de leurs noms usuels simplement pour éviter une confusion favorisée par l'homonymie ? Boxel a le mérite d'amener son interlocuteur à préciser qu'il n'en est rien : « Vous dites, reprend-il, que vous n'affirmez de Dieu nuls attributs appartenant à l'homme afin

54. « ... partes nihil commune cum suo toto habere [...] et totum [...] absque suis partibus et esse et concipi posse [...] [id] absurdum esse nemo dubitare poterit », I, *Prop. 12,* Dém., Geb., II, p. 55, l. 11-14, Ap., p. 46.
55. Cf. *Eth.,* II, *Prop, 38, Prop. 46,* Ap., p. 202, p. 226.
56. *Lettre LIV, de Spinoza à Boxel,* Ap., III, p. 299, Geb., IV, p. 251, l. 32-35, p. 252, l. 1-3.

de ne pas créer de confusion entre la nature divine et l'humaine. Jusque-là, j'approuve ce langage : nous ne pouvons percevoir en quelle manière Dieu agit, en quelle manière il veut, connaît, examine, voit, entend, etc. Mais si vous lui déniez tout pouvoir d'effectuer ces opérations et déclarez fausses les idées les plus hautes que nous puissions former de lui, si vous prétendez que ces opérations ne sont pas éminemment et métaphysiquement en Dieu, alors je ne conçois plus votre Dieu, et je ne sais plus ce que vous entendez par ce mot de Dieu. Ce que l'on ne perçoit pas ne doit pas pour cela être nié » [57]. Mais précisément, il faut nier ce que l'entendement ne peut concevoir. On doit par conséquent refuser, non pas simplement d'attribuer à Dieu des facultés humaines, mais même de les lui attribuer sous une forme éminente telle qu'elles soient inconcevables pour notre entendement. Ainsi l'incompréhensibilité de Dieu, qu'affirme sous sa forme extrême Maïmonide, doit être récusée, car, *sous couleur de supprimer toute analogie entre l'homme et Dieu, elle n'est qu'un moyen détourné de lui attribuer des perfections qui n'appartiennent qu'à l'homme* : « Vous dites, écrit Spinoza, ... que, si je refuse d'admettre que l'action de voir, d'ouïr, d'être attentif, de vouloir, etc., est en Dieu éminemment, vous ne savez plus ce qu'est mon Dieu ; cela me conduit à soupçonner que pour vous il n'y a point de perfection plus grande que celle qui se manifeste par des attributs de telle sorte. Cela ne m'étonne pas, car je crois que le triangle, s'il était doué de langage, dirait en même manière que Dieu est triangulaire éminemment, et le cercle que la nature de Dieu est circulaire éminemment. De même, n'importe quel être affirmerait de Dieu ses propres attributs, se rendrait semblable à Dieu et toute autre manière d'être lui paraîtrait laide » [58].

Ainsi, paradoxalement, l'attribution à Dieu d'un entendement et d'une volonté incommensurables avec les nôtres, qui paraît devoir établir entre lui et nous une disparité radicale, enveloppe en réalité un anthropomorphisme invétéré, d'autant plus nocif qu'il se donne pour en être la négation suprême. Il naît de ce que, incapables de concevoir des perfections plus grandes que les nôtres, nous les attribuons de ce chef — éminemment sans doute, et non comme analogues, mais cela ne change rien à l'affaire — à l'être souverainement parfait. « Ils disent, remarque Spinoza, dès le début du *Scolie*, ne rien connaître de plus parfait qu'ils puissent attribuer à Dieu que ce qui en nous est la plus haute perfection » [59]. Et ces perfections, ce sont l'entendement et la volonté. C'est pourquoi, ils ont beau les lui

57. *Lettre LV, de Boxel à Spinoza,* Ap., III, p. 303, Geb., IV, p. 255, l. 24-31.
58. *Lettre LVI, de Spinoza à Boxel,* Ap., III, p. 308, Geb., IV, p. 260, l. 1-10.
59. *Scolie* de la *Prop. 17,* Geb., II, p. 62, l. 5-7, Ap., p. 63.

attribuer de façon éminente et non analogique, ils n'en continuent pas moins de concevoir Dieu à leur image, et « à se rendre par là semblables à Dieu ». Incapables de voir plus que leurs perfections de mode, ils s'imaginent, de ce fait, que ces perfections sont, de façon sublimée, celles de la substance, alors que les perfections de la substance sont d'un tout autre ordre.

Méprise d'autant plus grave que, ignorant la vraie nature des modes, ils conçoivent de travers leurs « perfections » de mode, et attribuent à la substance, non pas ces perfections mêmes, mais l'idée aberrante qu'ils s'en font. Ils croient conférer à Dieu leurs plus hautes perfections : libre arbitre, entendement distinct de la volonté, alors que ce ne sont là que de fausses images. Inversement, lorsqu'ils arrivent à concevoir qu'en Dieu la volonté et l'entendement sont une seule et même chose, ils s'imaginent que c'est le contraire en eux, alors que c'est la même chose, la volonté se réduisant partout à la force affirmative des idées de l'entendement.

§ VIII. — L'erreur des commentateurs sur le *Scolie* de la *Proposition 17* a toutefois une excuse. Si Spinoza estime avoir réduit à l'absurde la thèse de l'entendement créateur en la ramenant, par ses conséquences, aux conceptions de Maïmonide, il ne se donne cependant pas la peine d'en proclamer l'absurdité (tant elle lui semble évidente), et il ne l'établira pas avant les *Propositions 30* à *32*. C'est pourquoi ceux qui lisent trop vite se figurent qu'il les prend à son compte, les tenant pour la vérité à laquelle on doit nécessairement aboutir dès qu'on pense la thèse selon sa rigueur métaphysique. Ils se méprennent d'autant plus facilement que, dans sa correspondance, Spinoza est souvent amené à parler le langage de ceux qu'il réfute[60], et que, au cours de sa démonstration, il contraint l'adversaire à admettre entre la volonté et l'entendement divins une identité que Maïmonide n'a cessé de proclamer.

§ IX. — Toutefois, cette identité même enveloppe la négation de l'entendement créateur :

Si, en effet, conception et volition ne font qu'un, le concept ne peut précéder le vouloir et il n'y a pas d'action selon une finalité ; le vouloir ne peut pas ne pas faire ce qui est conçu et il ne peut y avoir d'action libre : tout ce qui est conçu doit nécessairement être fait. Pour sauver la liberté, il faudrait la reporter sur l'entendement lui-même, supposer que Dieu, étant libre de ne pas tout

60. Par exemple : « Ad hominem illum nil amplius pertinet et suum est, quam id quod Divinus intellectus et Voluntas ei tribuit », *Lettre XXI,* Ap., III, p. 205, Geb., IV, p. 128, l. 26-27. Cf. aussi *Lettre LIV,* Ap., III, p. 299, Geb., IV, pp. 251-252 sqq.

concevoir, ne concevrait pas nécessairement toutes choses et délibérément en ignorerait certaines. Mais une telle limitation répugne si évidemment à la perfection de la science divine qu'ils la récusent unanimement et proclament au contraire que Dieu connaît nécessairement tout. Il ne reste plus alors qu'à convenir que Dieu produit les choses tout aussi nécessairement qu'il les connaît, et qu'ainsi il les produit, non par la liberté de sa volonté, mais par la nécessité de sa nature.

Lorsque, cependant, on persiste à affirmer le contraire et à nier que cette nécessité interne soit la vraie liberté, c'est au prix d'une série d'absurdités :

1. Si l'on juge qu'agir selon les lois de sa seule nature, ce n'est pas agir librement, on opposera le nécessaire et le libre ; or, « personne ne peut nier que Dieu se connaît lui-même et connaît toutes choses librement, et cependant d'un commun suffrage tous conviennent que Dieu se connaît lui-même nécessairement » [61].

2. « Si l'on affirme que Dieu a pu ne pas vouloir une chose, mais que cependant il n'a pas pu ne la point connaître, on attribue à Dieu des libertés différant en nature l'une de l'autre, l'une étant nécessité, l'autre indifférence ; conséquemment, on conçoit la volonté de Dieu comme différant de son essence et de son entendement, et l'on tombe ainsi dans une autre absurdité » [62].

3. Si l'on affirme que Dieu ne doit pas créer tout ce qu'il conçoit parce qu'il ne pourrait plus rien créer, ce qui répugne à sa toute-puissance, et si l'on soutient en même temps que, en vertu de son infinie perfection, il doit tout connaître, on tombe dans une troisième absurdité. Car, s'il connaît tout, il ne peut rien savoir de plus, et l'on devrait, pour être conséquent avec soi-même, soutenir qu'il contredit par là à sa perfection, conclusion que tous récusent. Indubitablement donc, si, en vertu de sa perfection, il doit tout concevoir, il doit, en vertu de sa toute-puissance, créer tout ce qu'il peut concevoir [63].

4. Si l'on affirme que Dieu ne produit pas nécessairement le monde, il faut admettre que le monde est causé par une volonté indifférente, c'est-à-dire qui peut n'être pas tout aussi bien qu'être, ce qui fait de lui un produit du hasard [64].

61. *Lettre LVI,* Ap., III, p. 307, Geb., IV, p. 259, l. 10-18.
62. *Ibid.,* p. 259, l. 16-31.
63. Cf. *Court Traité,* I, chap. II, § 15, Ap., I, p. 54.
64. Cf. *Lettre LIV,* Ap., III, p. 298, Geb., IV, p. 251, l. 23-25 ; *Lettre LVI,* Ap., III, p. 307, Geb., IV, p. 259. Voir *supra,* chap. Ier, § XXIX, p. 77.

D'où vient-il que, après avoir conçu l'identité de la volonté et de l'entendement divin, on puisse continuer pourtant à soutenir des absurdités que cette identité exclut ? De ce que, à des degrés divers, comme saint Augustin, saint Thomas, Maïmonide, Descartes, etc., on proclame l'*incompréhensibilité* de l'essence divine, refuge d'élection pour toutes les absurdités auxquelles notre entendement répugne. Précisément, cette incompréhensibilité doit s'imposer nécessairement et au maximum dès que notre entendement est conçu comme l'effet de l'entendement divin. C'est pourquoi Maïmonide se montre le plus clairvoyant de tous en niant entre ces deux entendements, non seulement toute univocité, mais toute analogie.

Si, au contraire, notre entendement est conçu, non comme un effet, mais comme une partie de l'entendement de Dieu et convenant de ce fait avec lui, tout ce qui, pour notre entendement, est absurde doit être exclu de la nature divine. Connaissant par nos idées adéquates la nature de Dieu comme Dieu lui-même la connaît, nous voyons qu'il produit nécessairement à la fois son entendement, sa volonté et toutes les autres choses ; que, par conséquent, il les produit, non par la liberté de sa volonté, mais par la nécessité de sa nature ; que, notre entendement percevant les choses de la même manière que lui et par là même les connaissant telles qu'elles sont en soi, nous sommes assurés qu'en l'occurrence nous saisissons sans conteste la véritable façon dont les choses sont produites.

L'originalité de Spinoza consiste ici à laisser entrevoir que la théologie négative, ainsi que toutes les philosophies qui, à des degrés divers, proclament l'incompréhensibilité de Dieu et l'inadéquation à son égard de l'entendement humain, sont victimes de l'anthropomorphisme qu'elles croient être les seules à pouvoir conjurer, alors qu'il ne peut être détruit que par la reconnaissance de la puissance infinie de notre entendement, apte à pénétrer entièrement la nature de Dieu.

*
**

§ X. — Cependant, on rencontre sur cette voie de nombreux problèmes.

Certes, s'il y a commune mesure entre mon entendement et l'entendement divin, ma science peut être aussi vraie et aussi certaine que celle de Dieu. Mais, si l'entendement divin est au même titre que le mien causé dans son essence et dans son existence par la nature de Dieu, n'y a-t-il pas incommensurabilité entre Dieu et son entendement ? l'un ne doit-il pas être à l'autre comme le chien constellation au chien aboyant, et la science que Dieu a de soi n'avoir aucun rapport avec Dieu lui-même ? Ainsi, on aurait beaucoup plus perdu que gagné en situant l'incommensurabilité de la cause et de l'effet entre Dieu

et son entendement plutôt qu'entre son entendement et le nôtre ; l'identification, qui en résulte, de la science divine et de la science humaine, au lieu d'apporter à celle-ci la vérité de la première, ne ferait que ravaler la première à la fausseté de la seconde.

Cette prétendue difficulté n'est qu'un pseudo problème. Elle s'évanouit sitôt aperçu que l'incommensurabilité entre l'entendement divin et Dieu qui le cause n'entraîne pas l'inadéquation de l'idée à son objet, mais leur séparation radicale, laquelle répond à la définition même de l'idée. En produisant l'idée par laquelle il se connaît, Dieu produit, certes, quelque chose d'absolument autre que lui, puisqu'il est cause et que cette idée est effet ; mais, d'autre part, il doit, en tant qu'objet de cette idée, différer d'elle par nature, car il est de la nature de l'idée, et que son objet, comme objet, soit absolument autre qu'elle-même (« Autre est le cercle, autre l'idée du cercle »), et qu'il n'y ait aucune commune mesure entre elle et lui [65]. L'incommensurabilité entre Dieu comme cause et son entendement comme effet coïncide donc avec l'incommensurabilité entre Dieu comme objet et son entendement comme idée. Cette incommensurabilité, loin d'exclure la connaissance ou la vérité de l'idée, en est au contraire la condition, car la conformité de l'idée à l'objet, qui définit l'idée ou la vérité, serait impossible sans leur distinction fondamentale. L'incommensurabilité de l'étendue et de ses modes à la pensée et à ses modes n'empêche nullement celle-ci de représenter adéquatement dans ses idées l'étendue et ses modes. *A fortiori*, peut-elle représenter adéquatement en elle Dieu et ses modes. Bref, l'incommensurabilité de Dieu avec son entendement signifie seulement que Dieu en tant que cause est absolument autre que son entendement comme effet, et, précisément, il se trouve que l'idée en tant qu'idée doit être absolument autre que son objet. Ainsi, l'incommensurabilité ne signifie nullement ici l'*incompatibilité radicale des conditions de la connaissance avec la chose à connaître, mais seulement la séparation et l'opposition du sujet et de l'objet, de ce qui connaît et de ce qui est connu*, de la chose et de son idée, séparation et opposition qui, loin d'empêcher la connaissance, sont au contraire ce qui la rend possible ; Dieu, même Dieu pris seulement comme Pensée absolue, chose pensante, ne peut se connaître que s'il se sépare de lui pour se contempler dans une idée comme un objet. Alors, pour employer l'expression de Descartes, il est Dieu même existant dans l'entendement, mais

65. *De int. emend.*, § 27, Ap., I, p. 237 : « Idea vera est *diversum quid* a suo ideato : nam aliud est circulus, aliud idea circuli », Geb., II, p. 14, l. 13-14. — « L'objet n'a rien de la Pensée », il est « *réellement distinct* de l'Ame », *Court Traité, Appendice II,* § 8, Ap., I, p. 202, Geb., I, p. 118, l. 30-32. — « Il y a une grande différence entre l'idée et son objet », *Court Traité,* II, chap. Ier, p. 45, note 2.

« en la manière que les objets ont coutume d'y être » [66], c'est-à-dire « objectivement » ou par représentation, comme réalité objective, non comme réalité formelle. Il y a donc parfaite coïncidence entre la condition de toute connaissance et l'incommensurabilité nécessaire de la cause et de l'effet.

Au contraire, si l'on suppose que Dieu est un entendement créateur avec lequel le nôtre, en tant qu'effet, n'a aucune commune mesure, l'incommensurabilité s'établit, non *entre l'idée et son objet*, mais *entre deux idées*, celle que Dieu a et celle que nous-mêmes avons de lui et des choses. En conséquence, l'idée que Dieu a dans son entendement créateur étant nécessairement vraie, notre idée, du fait qu'elle est sans rapport avec elle, n'a *aucun rapport avec la vérité* et est nécessairement fausse. C'est la théologie négative où s'ensevelit Maïmonide.

Pour Spinoza, la déshumanisation de Dieu ne consiste donc pas à déshumaniser les facultés humaines pour les attribuer à Dieu, car de l'humain déshumanisé, même prétendument conçu comme sans analogie avec l'humain, ne fera jamais un attribut de la nature divine et ne sera qu'un nom. Elle consiste à rejeter hors des attributs tous les modes, y compris les modes infinis, et en particulier l'entendement divin auquel participe l'entendement humain. Ainsi, il est satisfait à la fois à l'anti-anthropomorphisme de la théologie négative, puisque rien de propre à l'homme n'est attribué à Dieu, et aux exigences de la théologie positive, puisque notre entendement est habilité à connaître vraiment les attributs divins dont il a les idées.

* * *

§ XI. — Un problème plus considérable est posé par les conditions de possibilité du rapport de cause à effet :

1. D'une part, l'effet est conçu comme incommensurable avec sa cause, assertion posée incidemment, sans démonstration, comme un axiome, dans le *Scolie* de la *Proposition 17.*

2. D'autre part, l'effet et la cause sont nécessairement conçus comme commensurables, proposition dont Spinoza a donné, on l'a vu, deux démonstrations : si la cause et l'effet n'avaient rien de commun, 1° l'effet devrait tirer du néant tout ce qui le constitue (*Court Traité,* I, chap. II, *Lettre IV, à Oldenburg*) ; 2° on ne pourrait connaître les choses par leurs causes (*Ethique,* I, *Prop. 3*) [67].

66. Descartes, *Ires Rép.* A.T., IX, pp. 81, 82. — L'expression est d'ailleurs d'origine scolastique.
67. Cf. *supra,* chap. III, § VIII, pp. 115 sqq.

D'où une aporie, puisqu'il est à la fois nié et affirmé qu'il n'y a aucune commune mesure entre la cause et l'effet.

Cette aporie a été aperçue par Tschirnhaus à propos du *Scolie* de la *Proposition 17* : « Puisque l'entendement de Dieu diffère du nôtre tant par l'essence que par l'existence, il n'aura donc rien de commun avec notre entendement et en conséquence (par la *Proposition 3* du Livre I) il ne peut être cause du nôtre » [68]. Objection mal formulée, puisqu'elle met le concept de l'entendement créateur au compte de Spinoza, alors qu'il le réfute. Elle n'en reste pas moins valable, dans la mesure où Spinoza professe que Dieu est cause de son entendement et du nôtre, et de façon générale de toutes les choses, quant à l'essence et à l'existence [69]. Sans s'attarder sur la méprise de son contradicteur, Spinoza lui répond sur l'essentiel : « Est-il possible, écrit-il, qu'une chose soit produite par une autre dont elle diffère tant par l'essence que par l'existence ? Et, en effet, des choses différant ainsi l'une de l'autre semblent n'avoir rien de commun. Mais, comme toutes les choses singulières, à part celles qui sont produites par leurs semblables [à savoir les animaux], diffèrent de leur cause tant par l'essence que par l'existence, je ne vois pas ici de difficultés » [70].

Dans cette réponse, aussi succincte que décevante, Spinoza accorde l'incommensurabilité qui a été mise en question ; mais il se débarrasse de son contradicteur plutôt qu'il ne cherche à l'instruire, puisqu'il le renvoie purement et simplement à l'expérience.

De fait, on ne voit pas comment, dans la doctrine de Spinoza, l'expérience pourrait rendre concevable, ou même simplement faire accepter, ce qui répugne à l'entendement pur.

D'autre part, l'expérience n'établit de rapports qu'entre les existences : « elle ne nous enseigne pas l'essence des choses » [71]. Sans doute nous donne-t-elle le spectacle d'une succession de choses singulières qui n'ont rien de commun quant à l'essence et quant à l'existence. Qu'un corps disparaisse et soit remplacé par un autre, lequel en diffère par l'essence et par l'existence, à nos yeux tout se passe *comme s'il* était produit quant à l'essence et quant à l'existence. Cependant il n'en est rien, car, qu'il existe ou non, son essence, étant éternelle, demeure soustraite à la naissance et à la corruption, bien qu'elle se concrétise à nos yeux en même temps que surgit l'existence, qui est seule à naître et à s'anéantir, bref à durer pendant un temps déterminé. C'est pourquoi il faut une série infinie de causes singulières pour

68. *Lettre LXIII, de Schuller à Spinoza,* Ap., III, p. 324, Geb., IV, p. 275, l. 11-14. Cette lettre expose les objections de Tschirnhaus.

69. Cf. *Scol.* et *Coroll., Prop. 25, Eth.,* I, Ap., pp. 78-79. Cf. *infra* chap. XII, § V, p. 331.

70. *Lettre LXIV, de Spinoza à Schuller,* Ap., III, p. 327, Geb., IV, p. 278, l. 10-16.

71. *Lettre X, à de Vries,* Ap., III, p. 144, Geb., IV, p. 47, l. 13.

expliquer l'existence de vingt hommes, mais non pour expliquer l'essence ou la nature de l'homme [72]. Semblablement, il faut une série infinie de causes singulières pour expliquer l'existence de tel homme, mais non pour expliquer l'essence singulière éternelle de cet homme. C'est donc une illusion imaginative de se figurer que l'expérience nous fait voir que les choses singulières se causent les unes les autres quant à l'essence et à l'existence.

Bien mieux, l'expérience par elle-même ne nous enseigne rien sur la production des choses par leurs causes. Ce qu'elle prend pour l'enchaînement des causes n'est que la suite contingente pour nous des affections de notre corps. La vraie consécution des causes, rationnelle et nécessaire, n'est connue que par l'entendement pur déduisant toutes les choses à partir de l'idée de Dieu. Or, dans cette perspective, qui seule est vraie, la succession empirique des choses existantes s'explique à partir du jeu des forces internes par lesquelles les essences des différentes choses s'efforcent, chacune, d'exister, et existent effectivement dans la mesure de leur compatibilité réciproque. Elles ne se produisent donc pas les unes les autres quant à leur essence et leur existence, mais quant à leur existence seulement, et encore en ce sens que chacune « engendre » sa propre existence à partir de son essence, sous la condition que l'ensemble des autres ne l'en empêche pas, mais, au contraire, l'y détermine.

Le contraste qu'établit l'expérience imaginative entre la génération des animaux, qui est *generatio similis per simile* [73], et la production des autres choses, qui est *generatio dissimilis per dissimile* [74], est donc dû à une connaissance mutilée. Métaphysiquement parlant, toutes les choses de la Nature Naturée, celles que nous jugeons vivantes comme celles que nous jugeons inanimées, sont semblablement justiciables, quant à ce qu'elles produisent, de la *generatio similis per simile.* Au surplus, la distinction de l'animal et de la chose inanimée n'est elle-même que superficielle, car : « *Omnia diversis gradibus animata sunt* ». Aussi Spinoza a-t-il pu, dans le *Scolie* de la *Proposition 17,* invoquer l'exemple de l'homme pour faire saisir l'opposition entre la production du fini par le fini et celle du fini par l'infini : un homme peut causer l'existence d'un autre homme, car cette existence n'a de vérité que pendant une certaine durée, mais non son essence, car cette essence est une vérité éternelle, et Dieu seul est cause éternelle des essences éternelles. Ainsi, entre un homme et l'homme qui cause son existence, il y a commune mesure, car l'essence [75] est la même dans celui-ci et dans celui-là ; au contraire, entre l'homme et Dieu qui le

72. Cf. *supra,* chap. III, § XXIV, pp. 138 sqq.
73. Cf. *Lettre LXIV, à Schuller,* Ap., III, p. 327, Geb., IV, p. 278, l. 14-16.
74. Cf. *supra,* chap. VIII, § V, p. 253, note 36.
75. Il s'agit ici de l'essence générique.

cause, il n'y en a aucune, car l'essence, pas plus que l'existence, n'est la même dans l'un et dans l'autre [76]. C'est pourquoi, Dieu, en ce sens, peut être dit « créateur » : « En cela consiste la différence entre *créer* et *engendrer* : créer, c'est poser une chose à la fois quant à l'essence et quant à l'existence, tandis qu'engendrer se dit quand une chose vient à être seulement quant à l'existence, et c'est pourquoi *il n'y a maintenant pas création dans la Nature, mais seulement génération.* Si donc Dieu " crée ", il crée la nature de la chose en même temps que la chose » [77].

La réponse de Spinoza à Schuller laisse donc le problème entier : l'expérience ne peut résoudre le problème posé à l'entendement ; la Nature Naturée, montrant partout des causes commensurables avec leurs effets, identiques à eux par leur essence, ne peut nous faire comprendre l'incommensurabilité de Dieu avec ses effets.

§ XII. — Cette incommensurabilité, ne sera-t-on pas tenté alors de la nier ? De fait, c'est en ce sens que Spinoza répond à une objec-

76. Geb., II, p. 63, l. 18-30, Ap., p. 67.

77. *Court Traité,* I, chap. II, note 3, p. 51 [mots soulignés par nous]. — Le passage du *Scolie* de la *Prop. 17,* invoqué dans la note précédente, présente la thèse de la génération des choses dans la Nature (Naturée) au point de vue métaphysique. Dans une *Lettre à Oldenburg* (*Lettre IV*), Spinoza recourt, très succinctement, à son aspect physique. Pour Oldenburg (*Lettre III*), il est faux que deux substances ne puissent avoir un même attribut, car, dit-il, les hommes sont des substances et pourtant ils ont un même attribut : la raison (Ap., III, p. 117, Geb., IV, p. 11, l. 18-21). La réponse de Spinoza porte sur ce seul point : il est faux que les hommes soient des substances. En effet, ils ne sont pas *créés,* mais *engendrés* : « Pour ce que vous objectez à ma première proposition, veuillez considérer, mon ami, que les hommes ne sont pas créés, mais seulement engendrés, et que leurs corps existaient antérieurement, bien que formés d'autre sorte » (Ap., III, p. 120, Geb., IV, p. 13, l. 15-18). Ce qui signifie que le corps d'un homme naît d'une nouvelle disposition donnée à des corps existant antérieurement au sien. Bref, l'individualité de tout corps, y compris du corps de l'homme, naît d'un changement dans les modes de l'étendue. Donc le corps humain n'est pas une substance (contrairement aux dires des aristotéliciens et des cartésiens), mais un assemblage, une « union » de modes (*Eth.* II, *Prop. 13, Scolie,* théorie des corps ; voir t. II, chap. VI, § XIII). L'homme lui-même n'est pas non plus une substance, puisque, le corps et l'âme n'étant que deux modes divers, il n'est qu'un assemblage de modes. (Sur le lien entre la théorie physique de la formation mécanique des individualités corporelles et la thèse métaphysique de leur engendrement par l'affirmation de l'existence enveloppée dans leur *conatus* essentiel, voir t. II, chap. VI, § XXI.) Les lois physiques sont l'aspect extérieur du jeu des forces affirmatives internes. Enfin, la réponse de Spinoza à Oldenburg ne vaut, bien entendu, que sur le plan de la *Nature Naturée* : comme le précise le *Court Traité,* c'est seulement en elle que l'homme est engendré et non créé. Sur le plan de la Nature Naturante, au contraire, Dieu, en tant qu'il produit l'essence et l'existence de toutes les choses (âmes, corps, hommes, etc.), doit, *en ce sens,* être dit leur créateur.

tion analogue d'Oldenburg : « Dieu n'a rien de commun avec les choses créées et presque tous nous voyons en lui leur cause »[78]. Lui refusant ce qu'il accorde à Schuller, il déclare : « Quant à ce que vous dites que Dieu n'a rien de commun formellement avec les choses créées..., j'ai posé le contraire dans ma définition [de Dieu] »[79]. On revient à la thèse de la *Proposition 3.*

L'aporie paraît donc sans issue.

Elle se résout, néanmoins, une fois aperçu que, s'il y a incommensurabilité entre ce qui produit l'effet et ce que cet effet tient de ce qui le produit, la chose qui est posée comme effet ne tient de la chose qui est dite sa cause qu'une part de son être. C'est cette part seule qui est incommensurable avec la cause, car l'autre part, n'en étant pas l'effet, lui est identique et institue par là une commune mesure entre la chose produite et la chose qui produit. Par exemple, Dieu est la cause des corps singuliers, mais il ne l'est pas de l'étendue dont ils sont faits, puisque, en tant qu'attribut, elle est déjà en lui, antérieurement à ses effets. Ainsi, tout corps singulier, étant identique à Dieu en tant qu'étendu, lui est commensurable par cette part de lui-même dont Dieu n'est pas la cause. En revanche, il lui est incommensurable par ce qu'il tient de Dieu comme cause, à savoir par la détermination qui le fait être tel corps singulier, telle partie de l'étendue. Toute partition est en effet incompatible avec la substance de Dieu et par conséquent ne peut avoir lieu que dans ce qu'il produit.

L'union de la commensurabilité et de l'incommensurabilité entre la cause et l'effet est donc requise pour la possibilité de leur relation : sans l'incommensurabilité, l'effet et la cause ne pourraient se distinguer, sans la commensurabilité, ils seraient absolument séparés et ne pourraient être liés.

En conséquence, si, entre Dieu et le mode qu'il cause quant à l'essence et à l'existence, il y a incommensurabilité (et à un degré plus éminent qu'entre deux choses dont l'une ne cause que l'existence de l'autre), cette incommensurabilité n'est pourtant pas absolue. D'où la réserve qui perce dans la réponse à Schuller : « Ces deux choses *paraissent* (*videntur*) *n'avoir rien de commun* ».

Ces conclusions ressortent de considérations évidentes.

Tout d'abord, étant tous deux des êtres, la cause et l'effet ont au moins en commun l'être : « S'il n'y avait rien dans l'effet qui lui fût commun avec la cause, il devrait tirer du néant tout ce qu'il aurait »[80]. Ainsi, les effets de la Nature universelle ont en commun avec leur cause l'être de la substance dont ils sont les modes. Toutefois, ces

78. *Lettre III, de Oldenburg à Spinoza,* Ap., III, p. 117, Geb.. IV, p. 11, l. 13-14.

79. *Lettre IV, à Oldenburg,* Ap., III, p. 120, Geb., IV, p. 14, l. 11-13.

80. *Lettre IV, à Oldenburg,* Ap., III, p. 120, Geb., IV, p. 14, l. 10-11 ; cf. *Court Traité,* I, chap. II, § 8, Ap., I, p. 52.

effets sont spécifiés autant de fois que la substance divine comporte d'attributs, et chacun de ces attributs, étant un être unique en son genre, est comme un néant pour les autres. En conséquence, aucun effet ne peut se tirer d'un attribut incommensurable avec le sien, car cela reviendrait à affirmer qu'il pourrait se tirer du néant. Ainsi, les effets de Dieu ont toujours pour cause un attribut identique à eux quant à la nature de son être et, par là même, commensurable avec eux. Il est donc faux d'assurer que Dieu, en tant qu'il produit les choses quant à l'essence et l'existence, n'a *absolument* rien de commun avec elles. D'où la réponse à Oldenburg : « Quant à ce que vous dites, que Dieu n'a rien de commun formellement avec les choses créées, etc., j'ai posé le contraire dans ma définition. J'ai dit en effet : Dieu est un être qui se compose d'une infinité d'attributs dont chacun est infini, c'est-à-dire souverainement parfait en son genre » [81]. Supposons, au contraire, que les substances de la Nature, étendue, pensée, avec lesquelles conviennent toutes les choses singulières, âme et corps, ne soient pas des attributs de Dieu, mais des substances créées par lui quant à l'essence et à l'existence : il n'y aura absolument rien de commun entre la Nature et Dieu ; la causalité par laquelle celui-ci produit toutes choses deviendra absolument incompréhensible, et l'on aboutira au concept judéo-chrétien de la création comme *mystère* impénétrable.

§ XIII. — On voit, d'après ce qui précède, qu'il y a trois degrés d'incommensurabilité :

1° Celle du Dieu créateur judéo-chrétien, cause des substances de la nature (Pensée et Etendue), incommensurable avec les choses qu'il produit tant par la *nature de son être* que par l'*essence* et par l'*existence* ; 2° celle du Dieu spinoziste, cause seulement de ses modes, incommensurable avec les choses qu'il produit par l'*essence* et par l'*existence,* commensurable avec elles par la nature de son être, c'est-à-dire par son attribut ; 3° celle des modes entre eux, incommensurables avec les choses qu'ils produisent par l'*existence* seulement, commensurables avec elles par l'*essence* et par l'*attribut.*

L'intelligibilité de la production des choses par Dieu est donc sauvegardée par l'identification de Dieu avec la substance des choses, ce par quoi est maintenue une commune mesure entre elles et lui. Ainsi est éliminée la création au sens fort, c'est-à-dire une causalité absolue imposant l'incommensurabilité radicale du premier degré entre ce qui cause et ce qui est causé.

Puisque dans la création telle que Spinoza la conçoit, la cause et l'effet, bien qu'incommensurables quant à l'essence et à l'existence,

81. *Lettre IV, à Oldenburg,* Ap., *ibid.,* p. 120, Geb., *ibid.,* p. 14, l. 11-15.

demeurent commensurables quant à l'attribut, on voit combien il est préjudiciable de confondre l'essence des choses créées avec leur attribut, car, dans ce cas, ou bien Dieu ne cause pas les essences de ces choses, puisqu'il ne cause pas les attributs, et celles-ci existent par soi ; ou bien il cause les attributs, puisqu'il cause les essences de ces choses, et ses attributs ne peuvent le constituer, puisqu'ils sont ses effets ; deux affirmations aussi absurdes l'une que l'autre. Mais il est évident que l'attribut ne définit pas l'essence de ces choses. Ainsi, l'essence d'un corps singulier, ce n'est pas l'étendue, qui est l'attribut commun à tous les corps, mais une certaine disposition des parties de l'étendue qui constitue la structure de son individualité et telle que, si elle est posée, ce corps est posé, et que si elle est niée, ce corps est nié. Au contraire, encore que si l'étendue était niée, ce corps, certes, serait nié, si elle est posée, il n'en est pas pour autant posé [82].

§ XIV. — *Remarque.* — La combinaison de l'incommensurabilité et de la commensurabilité de Dieu avec ses effets, au moyen de la double qualification de l'attribut comme être d'une certaine nature et comme cause, a une importance capitale, non seulement pour la solution du problème des rapports de Dieu avec ses effets, mais pour la détermination de la nature véritable des choses qu'il produit.

En tant que l'on ne retient de l'attribut que la nature d'être commune à tous les modes, le corps est posé comme une partie de l'étendue et est commensurable avec le tout. L'étendue, saisie alors comme *propriété commune* des corps, étant pareillement dans la partie et dans le tout, est semblablement divisée en eux tous. D'autre part, en tant que l'attribut est considéré comme cause des corps, ceux-ci n'en sont pas les parties, puisqu'ils en sont les effets et que l'effet est incommensurable avec sa cause. L'étendue, étant conçue ici, non plus simplement comme une certaine nature d'être commune à tous les modes, mais comme une substance-cause, est alors incommensurable avec l'étendue des corps (des modes) : celle-ci est divisible, celle-là ne l'est pas. D'où l'on voit que l'incommensurabilité de l'indivible et du divisible manifeste l'incommensurabilité de la cause avec ses effets.

Cependant, la substance, étant indivisible, est par là même tout entière en chacun d'eux, car ce qui est indivisible est nécessairement tout entier là où il est. Aussi tout corps enveloppe-t-il l'infini et de ce fait exclut-il la division. D'où une contradiction, car on a vu que, comme partie finie, il l'implique nécessairement.

Cette contradiction se résout par l'union de ces deux nécessités dans un résultat intermédiaire : l'*infinitude absolue* de la substance indivisible et la *finitude* impliquée par la division en parties imposent

82. Cf. t. II, chap. II, § I.

l'*infinie divisibilité* du mode. En effet, tout corps est divisible, mais sans pouvoir se fragmenter en parties réellement séparées (qui seraient des substances) ; bref, excluant la discontinuité, il n'a que la divisibilité du continu, à laquelle *le nombre ne s'applique pas* [83]. D'où l'on voit que l'infinitude absolue de la substance se retrouve dans la finitude du mode sous forme d'infinie divisibilité. Ainsi, ce double caractère de l'attribut d'être à la fois une certaine nature d'être, qui se retrouve dans tous les modes, et une cause qui, les produisant, est sans commune mesure avec eux, rend intelligible, non seulement la causalité de Dieu, mais le caractère fondamental de la Nature Naturée, à savoir sa continuité [84].

§ XV. — L'intelligibilité de la causalité divine est obtenue (cf. § XII) par la communauté d'une nature d'être (l'attribut), qui maintient entre la cause et l'effet une certaine identité qu'exclut le rapport causal considéré en lui-même. Les choses produites, ou effets, peuvent ainsi être conçues comme des déterminations d'une même nature d'être. Cependant, le rapport dynamique étant maintenu, cette nature d'être est conçue, d'autre part, comme une substance les produisant nécessairement. Nécessaire et éternel étant identiques, il n'y a plus qu'un pas à faire pour voir en ces effets des propriétés éternellement impliquées dans l'être de la substance à la façon dont l'égalité des angles à deux droits l'est dans le triangle ; et le mouvement par lequel l'intelligence déduit du triangle cette propriété est pris pour le mouvement dynamique par lequel la substance les produirait objectivement. Le rapport de causalité, conçu alors de façon analytique, comme le déploiement de ce qui *est déjà*, est exténué à l'extrême, et la cause et l'effet deviennent aussi commensurables que possible. Ce qui *est déjà*, par hypothèse, n'est pas causé (au sens littéral), puisque toute cause fait surgir ce qui *n'est pas encore*, c'est-à-dire quelque chose de nouveau. Cet élément nouveau par quoi la cause est dite avoir un effet, se distinguer de lui, et se qualifier ainsi comme cause, est quasiment ramené à rien, le rapport de cause à effet étant réduit à celui de principe à conséquence, la chose produite à la propriété déduite, la cause active à la cause émanative, et la cause efficiente à la cause formelle.

Toutes ces assimilations ne vont pas sans difficultés [85] : l'égalité des angles à deux droits n'est pas, en tant que *propriété* du triangle, une *chose* distincte de lui ; elle n'en est pas non plus une détermination,

83. Le nombre, contrairement aux déterminations géométriques qui portent sur le continu, ne s'applique pas aux corps tels qu'ils sont en soi, mais à leur représentation imaginative.

84. Cf. *infra, Appendice n° 9, Explication de la Lettre XII, sur l'Infini*, § X, pp. 509 sqq.

85. Cf. *supra*, chap. IX, § VIII, pp. 267 sqq.

comme si le triangle était déjà là avant de la « recevoir », ou plutôt de la produire ; et il est évident que c'est d'une tout autre façon que les idées peuvent être dites des déterminations de la pensée ou les corps des déterminations de l'étendue. De plus, puisque le triangle n'est pas avant sa propriété, comme la cause avant l'effet, il ne saurait la produire effectivement, et, dans ces conditions, il ne saurait y avoir entre elle et lui l'incommensurabilité qui sépare toute cause de son effet. Enfin, on ne peut pas dire non plus que cette propriété le manifeste ou l'exprime au-dehors, car elle est immuablement en lui. Etant en lui, ne le déterminant pas, n'y ajoutant rien, n'étant pas produite par lui, on doit convenir qu'en disant qu'elle « suit » du triangle, on n'exprime rien d'autre dans ce *sequi* que le mouvement de la pensée subjective qui la découvre dans le triangle, et non le mouvement dynamique par lequel ce dernier la produirait.

Niera-t-on que ce *sequi* soit subjectif, pour ce que, l'antériorité de l'essence par rapport à ses propriétés, étant une antériorité logique en tant que l'essence est raison formelle de ces propriétés, celles-ci suivent d'elle « réellement », et non simplement pour notre esprit ? Mais antériorité logique n'est pas antériorité ontologique : *a parte rei* les propriétés sont dans la figure et ne suivent pas d'elle, de même qu'*a parte rei* la chaleur du feu est dans le feu et ne « suit » pas de lui. Suggérera-t-on alors qu'entre production des modes par Dieu et production des propriétés d'une essence à partir d'une définition Spinoza établit, non une identification, mais une simple analogie, pour seulement mettre en relief que, de part et d'autre, c'est par *une même nécessité* (*eadem necessitate*) que les conséquences suivent de ce qui est posé ? Mais qu'on relise la *Proposition 16* [86], et l'on verra qu'il s'agit là, non d'une analogie, mais d'une identification ; c'est même cette identification, et elle seule, qui permet d'établir la production nécessaire des modes par Dieu, celle-ci étant « évidente » du fait que « de la définition supposée donnée d'une chose quelconque l'entendement conclut plusieurs propriétés qui en sont réellement les suites nécessaires ».

Ainsi, il y a entre les concepts de cause et de principe, d'effet et de conséquence, d'effet et de propriété, de propriété et de chose, de cause efficiente et de cause formelle, de cause active et de cause émanative, une série de « crases » effectuées au profit de la catégorie logico-mathématique, qui domine, sans toutefois l'effacer, la catégorie dynamique. Ces crases, qui paraissent devoir faire violence à la structure des notions [87], tendent pratiquement à éliminer entre la cause et l'effet

86. Et aussi le début du *Scolie* de la *Proposition 17*, Geb., II, p. 61, l. 27 à p. 62, l. 1.
87. Cf. *supra*, chap. I, § XXIII, pp. 66-67.

une incommensurabilité qui pourtant leur est d'autre part reconnue, et qui est inséparable de leur concept.

Cependant, on l'a vu et on le verra encore, ces crases ne constituent pas autant de coups de forces gratuits. Spinoza tend à les atténuer par une double justification : 1° en concevant que le mouvement par lequel l'intelligence développe en nous les propriétés immanentes d'une idée est identique à la force par laquelle l'essence s'affirme et affirme ses propriétés, si bien que la production du vrai en nous coïncide avec la production des choses par Dieu ; identification qu'impliquent, dans la profondeur, les conceptions de l'idée vraie donnée, du parallélisme, de l'adéquation [88] ; 2° en démontrant que, toutes les choses étant contenues en Dieu et Dieu étant leur cause unique, elles en résultent avec une nécessité aussi absolue et de la même façon que les propriétés du triangles résultent de la nature du triangle [89]. — Ces atténuations, toutefois, n'effacent pas la difficulté.

***

§ XVI. — La *Proposition 18* : « *Dieu est cause immanente, mais non transitive de toutes choses* », marque une nouvelle étape dans la détermination des propres de l'opération divine. Elle achève de fonder la doctrine de l'immanence. *L'immanence des choses à Dieu* (panenthéisme) a été posée, en effet, par les *Propositions 14* et *15,* comme *une propriété nécessaire de l'essence de Dieu* [90]. Il s'agit maintenant, en se fondant sur elle, d'établir l'*immanence de Dieu aux choses* (panthéisme). En tant que Dieu est établi comme « *cause immanente,* mais non transitive de toutes choses », cette immanence apparaît, à la différence de l'autre, comme *une propriété nécessaire de la causalité de Dieu.*

La démonstration comporte deux points répondant au double libellé de la *Proposition* : le premier comportant une affirmation (position de la cause immanente), le second une négation (rejet de la cause transitive) : 1° Tout ce qui est, est en Dieu et doit être conçu par Dieu [c'est-à-dire par le moyen du concept de Dieu] (*Prop. 15*) ; Dieu est cause efficiente de toutes les choses concevables par un entendement infini (*Coroll. 1* de la *Prop. 16*) ; puis donc que toutes ces

88. Cf. *Ethique,* II, *Prop. 49,* Ap., p. 232, voir t. II, chap. XV et XVI. — La fusion, chez Spinoza, de la cause formelle (émanative) et de la cause efficiente (active) en une seule et même espèce de cause a vraisemblablement une double origine : 1° l'absorption à la limite de la cause efficiente dans la cause formelle chez Descartes (*3e Méditation*) ; 2° l'introduction de la cause efficiente dans la cause formelle par Hobbes, qui conçoit la définition de l'essence mathématique comme étant la description interne de la genèse de la chose, voir t. II, chap. XVII, § XI.

89. Cf. *supra,* chap. VIII, § V, n° 1, p. 251.

90. Cf. *supra,* chap. VII, § IV, p. 222, chap. VIII, § V, n° 2, p. 252.

choses sont en lui, il est cause des choses qui sont en lui, et par là même, il est leur cause immanente ; ce qui est le premier point. 2° Nulle substance ne pouvant être donnée hors de Dieu (*Prop. 14*), Dieu ne saurait jamais produire hors de lui quoi que ce soit de réellement séparé de lui, il n'est donc jamais cause transitive ; ce qui est le second point.

On peut s'étonner de ce que cette démonstration comporte deux points, puisque le premier implique le second, d'autant plus que la *Proposition 14,* qui démontre ici le second, a servi, en son temps, à démontrer la *Proposition 15* (cf. dém. de la *Prop. 15*), utilisée maintenant pour démontrer le premier. Certes, la fonction de la *Proposition 15,* ici, se comprend aisément, puisque l'immanence des choses à Dieu (*Prop. 15*) est cela seul qui permet de prouver directement l'immanence de Dieu aux choses dès lors que Dieu est supposé en être la cause efficiente, ce qu'atteste le *Corollaire 1* de la *Proposition 16.* Mais pourquoi n'en pas conclure immédiatement la négation de la cause transitive ? Sans doute pour donner plus de force à cette négation en lui réservant une démonstration propre. Si on la tirait comme une conséquence du caractère immanent de la causalité, on n'en aurait qu'une preuve par l'absurde, au lieu d'en avoir une preuve positive, à savoir : puisqu'il n'y a rien hors de Dieu (*Prop. 14*) il ne peut y avoir de causalité transitive. C'est ce que disait déjà le *Court Traité* [91]. On entrevoit ici, d'ores et déjà, comme corollaire du panenthéisme, cette identification de la *causa sui* et de la *causa per se omnium rerum* que posera la *Proposition 25* : puisque toutes les choses sont en Dieu, elles sont Dieu même [92] ; par conséquent, causer les choses et se causer soi-même sont en Dieu un seul et même acte [93].

§ XVII. — L'immanence du Dieu cause est pour Spinoza une thèse fondamentale : « J'entretiens en moi [94], écrit-il, sur Dieu et sur la nature, une opinion très éloignée de celle que les nouveaux chrétiens [95]

91. *Court Traité,* I, chap. III, Ap., I, pp. 71-72.

92. Cf. Descartes *Entretien avec Burman* : « Quicquid in Deo est, non est realiter diversum a Deo ipso, imo est ipse Deus », A. T., V, p. 166.

93. « Eo sensu quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est », *Ethique,* I, *Prop. 25, Scolie,* Ap., p. 78, Geb., II, p. 68, l. 6-9.

94. *Lettre LXXIII, à Oldenburg,* Ap., III, p. 350, Geb., IV, p. 307.

95. Sur ces nouveaux chrétiens, cf. *infra, Appendice n° 18.* — L'immanence est diversement conçue selon les théologiens. Pour les thomistes, qui sont aristotéliciens, elle est moins accusée : Dieu n'est présent dans la créature que par son opération, laquelle s'accomplit grâce à lui sans qu'il l'accomplisse lui-même (cf. saint Thomas, *Contra Gentiles,* III, c. 67) ; de même, chez les cartésiens, Dieu est présent dans la créature par son acte, mais non par son être même. Cf. *Cogit. Met.*, II, chap. III, § 5, Ap., I, p. 463. C'est le contraire chez saint Augustin, plus imprégné de platonisme : « Vous remplissez de votre essence [tout ce que vous avez

ont accoutumé de défendre. Je crois que Dieu est, de toutes choses, cause immanente, comme on dit, et non cause transitive. J'affirme, dis-je, avec Paul [96], et peut-être avec tous les philosophes anciens, bien que d'une autre façon, que toutes choses sont et se meuvent en Dieu ; j'ose même ajouter que telle fut la pensée de tous les anciens Hébreux, autant qu'il est permis de le conjecturer d'après quelques traditions, malgré les altérations qu'elles ont subies. »

On peut accorder que l'immanence du Dieu cause a été aperçue par les anciens chrétiens et les anciens Hébreux tout autant que par Spinoza, mais, observe celui-ci — et la réserve est de poids — « d'une tout autre façon ». Consistant, en effet, en ce que la cause divine « ne produit absolument rien en dehors d'elle-même » [97], elle prend chez lui une forme originale qui lui donne son sens le plus fort. D'abord, elle est fondée sur le panenthéisme inclus dans l'unicité de la substance divine constituée par l'infinité des attributs, lesquels ne sont rien d'autre que les substances de la Nature douées chacune d'une infinité de modes (*Prop. 14-15*). Par là même et ensuite, elle implique la réduction du rapport de cause à effet à celui de substance à mode, le mode étant, non pas séparé de la substance, mais inhérent à elle comme la propriété géométrique l'est à la figure. Elle résulte donc directement de l'absorption de la cause efficiente dans la cause formelle, « toute forme étant cause émanative de ses propriétés » [98] et « toute cause émanative (interne) [99] nécessairement cause immanente » [100].

De ce fait, Spinoza conçoit que toute cause immanente ne peut être, pour employer toutefois une terminologie qui n'est pas la sienne, qu'une cause émanative interne, — étant par là en désaccord avec la logique traditionnelle qui considère qu'une cause immanente

créé] sans néanmoins qu'on puisse dire que l'univers vous renferme... Nous croyons que vous êtes tout entier dans chaque corps et dans chaque partie de chaque corps ; ou plutôt que tous les corps et toutes les créatures sont en vous », saint Augustin, *Manuel,* c. 2.

96. *Actes des Apôtres,* chap. XVII, § 28 ; saint Augustin, *De Gen. ad Litt.,* V, 16, 34. — Selon M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte,* 1951, pp. 29-70, ce texte devrait être considéré comme étant, non de saint Paul, mais de l'auteur des *Actes.* — Voir à ce sujet H. Malet, *op. cit.,* p. 64.

97. *Court Traité,* I, chap. II, 1er Dial., Ap., I, pp. 64-65. — « Dieu est une cause immanente... en tant qu'il agit en lui et non hors de lui », *ibid.,* chap. III, pp. 71-72. — « Cause dont l'effet tombe dans le même sujet qu'elle », Heereboord, *Hermeneia,* p. 98.

98. Burgersdijck, *Synopsis,* p. 27.

99. « Causa emanativa interna : ut anima rationalis [causa] est in eodem homine in quo est potentia intelligendi [effectus] ; causa emanativa externa, quae est in alio subjecto in quo est effectum emanans, sic interpositio terrae inter solem et lunam, causa emanativa eclipseos, non est in luna in qua, ut subjecto, est eclipsis, tanquam effectum emanans », Heereboord, *Hermeneia,* p. 96.

100. Heereboord, *ibid.,* pp 98-99 ; *Meletemata,* éd. de 1654, II, p. 229.

n'est pas nécessairement toujours une cause émanative. Et ce désaccord vient précisément de ce que cette logique oppose la cause émanative et la cause active, au lieu, comme lui, de les identifier. De par cette opposition, en effet, si le triangle est à la fois cause émanative interne et immanente de ses propriétés (car elles sont en lui, de par son être même, sans l'intervention d'une action causale distincte de cet être : « *existere et causare, in causa emanativa est unum et idem* » [101]), l'entendement, en revanche, est cause immanente, mais non émanative, de ses idées — car celles-ci supposent, outre son être même, l'action par laquelle il les produit [102]. — Sans doute, cette *action* lui est-elle consubstantielle, — comme les propriétés d'une figure géométrique le sont à cette figure, — mais *non les idées qu'elle produit.* Ainsi l'entendement peut être conçu comme étant actuellement sans telle ou telle des idées qu'il peut causer, tandis que le triangle ne peut être conçu comme étant actuellement sans telle ou telle des propriétés qui sont les siennes [103]. En conséquence, les actions de la cause immanente, par exemple les volitions et les intellections, sont considérées par ces logiciens, soit comme des actes, soit comme des qualités, selon que l'on envisage la cause productrice ou le sujet des effets, mais jamais comme des propriétés. Au contraire, Spinoza, fusionnant la cause émanative et la cause active (et de ce fait évitant lui-même, dans l'*Ethique,* ces dénominations) identifie à leur racine les propriétés et les effets, de sorte que Dieu est *causa sui* de la même façon qu'il est *causa rerum,* comme *ignis* serait *causa caloris sui* de la même façon qu'il est *causa caloris rei calefacti.* Les effets suivant alors de la chose à la façon de ses propriétés (comme l'égalité des angles à deux droits suit du triangle), il n'est pas surprenant que ce qui est produit, faisant corps avec ce qui le produit, ne lui ajoute rien [104].

La fusion de la cause formelle et de la cause efficiente ne détruit pourtant pas entièrement le dynamique au profit du rapport logico-mathématique. Alors que la cause émanative était pour les scolastiques sans activité causale, comme l'être par soi était pour eux un être sans cause, pour Descartes, la *causa sui* ayant réintroduit l'action au cœur de l'être par soi, la cause émanative n'est telle en Dieu que parce

101. *Meletemata,* éd. de 1665, p. 226 *b.*
102. *Hermeneia,* p. 99.
103. *Meletemata,* éd. de 1665, II, p. 229 *b.* — Dans le *Court Traité,* Spinoza donne comme exemple de cause immanente « l'entendement cause de ses idées », car il ne peut être conçu sans celles-ci du fait qu'elles sont en même temps les parties dont il est composé et qu'un tout ne peut être sans ses parties (I, chap. II, 1er Dial., Ap., I, § 12, pp. 64-65). Cette affirmation est récusée par les logiciens comme Heereboord qui, tout en admettant que l'entendement est la cause immanente de ses idées, refusent d'en conclure qu'il ne peut pas être conçu sans elles, parce qu'il est une cause immanente *non émanative,* cf. *supra,* chap. VIII, § II, p. 246, note 10.
104. *Court Traité,* I, chap. II, 1er Dial., § 12, Ap., I, pp. 64-65.

qu'elle est active et réciproquement. Pour Spinoza, qui va plus loin dans le même sens, l'être des choses étant identique à l'être de Dieu, et toute production des choses par Dieu n'étant qu'une production de Dieu par lui-même, en toute chose la cause émanative et la cause active ne font qu'un ; l'activité de la cause efficiente est ainsi réintroduite dans toutes les causes formelles comme elle l'a été en Dieu, et les diverses choses de la Nature ne sont, en un sens, que des manifestations diverses de la *causa sui.*

Enfin, la réduction de la cause efficiente à la cause émanative, elle-même conçue comme cause *active,* ne s'accomplit que si toutes les vicissitudes de l'existence des choses sont conçues comme dérivant logiquement du rapport nécessaire des *conatus* par quoi s'expriment leurs essences immuables à l'intérieur de Dieu. A ce point de vue, qui est celui de l'éternel, s'efface le temps (comme succession), effacement qui est l'inéluctable conséquence de la fusion de la cause efficiente et de la cause formelle, du dynamique et du mathématique. Avec le temps disparaît l'inactuel (le passé et le futur), car tous les effets, étant conçus sur le plan de l'éternité, sont posés comme actuellement nécessaires. Etant de ce fait, à l'égard de leur cause (Dieu), comme est à l'égard du triangle la somme de ses angles à deux droits, ils deviennent comme des propriétés éternelles de la chose qui les produit, et Dieu ne peut pas plus être conçu sans eux que le triangle sans ses propriétés.

§ XVIII. — Ainsi qu'on l'a dit, Dieu, de par sa causalité, est immanent aux choses qu'il produit (*Prop. 18*), tandis que, de par son essence, les choses, devant être toutes en lui, lui sont immanentes (*Prop. 15*). Mais, du fait que la causalité immanente consiste en ce qu'elle produit ses effets *à l'intérieur d'elle,* l'immanence de Dieu aux choses, impliquée par sa causalité immanente, enveloppe *ipso facto* l'immanence des choses à lui-même. En conséquence, les deux notions de l'immanence, d'abord distinguées, se trouvent finalement n'en faire plus qu'une dans la perspective même de la causalité immanente [105]. Panenthéisme et panthéisme ne font qu'un.

Reste à savoir de quelle façon Dieu, d'une part, est dans les choses, et les choses, d'autre part, en Dieu.

Dieu, produisant les choses en lui, n'en est jamais séparé et ne fait qu'un avec elles. En ce sens, il leur est immanent et elles lui sont immanentes. Mais, en vertu de la définition de la cause, toutes les choses que Dieu cause étant incommensurables avec lui quant à l'essence et à l'existence, Dieu est dans cette mesure extérieur à ses effets ; et, d'autre part, en raison de la définition de la substance et du mode,

105. Cf. *supra,* chap. VII, § IV, p. 222, chap. VIII, § V, p. 252.

elles sont en lui, mais comme en un autre (*ut in alio*) [106]. Ainsi, tant au point de vue de sa causalité qu'au point de vue de son essence, Dieu apparaît comme absolument distinct de ses effets ou de ses modes. En ce sens, il leur est transcendant. L'immanence de Dieu aux choses ne va donc pas sans une certaine transcendance.

C'est que, observera-t-on, Spinoza n'a pas tendu à opposer immanent et transcendant — opposition qui ne s'explicitera clairement qu'environ cent vingt-cinq ans plus tard —, mais immanent et transitif. Tandis que la cause immanente produit en elle-même l'effet qui diffère d'elle (*esse in alio*), la cause transitive le produit hors d'elle, dans un autre être qui reçoit son *influxus* à titre de patient [107]. Ainsi, la cause transitive comporte trois caractères : 1° distinction réelle entre elle et le patient ; 2° jonction extérieure avec lui, soit par contact direct, soit par un intermédiaire ; 3° dissemblance entre elle et lui [108].

L'immanence spinoziste, qui implique l'unité de la cause et de l'effet, exclut tous ces caractères (sauf peut-être le dernier, simplement atténué), car, en elle, il n'y a pas de distinction réelle entre un agent et un patient ; l'effet, n'étant pas dans un patient, exprime toujours l'action propre de la cause, même lorsque celle-ci est contrainte à ne produire que telle ou telle modification déterminée ; il n'est pas joint du dehors à sa cause ; enfin, s'il en diffère, cette différence est atténuée du fait qu'il n'est que cette cause même, *quatenus...*

On voit aussitôt que, d'autant plus on élimine la transitivité, d'autant plus on élimine la transcendance ; mais il ne suffit pas que la première soit niée entièrement pour que la seconde le soit entièrement aussi ; elle peut subsister, en effet, même quand il n'y a aucune solution de continuité entre l'au delà (la cause) et l'en deçà (l'effet), et même quand la dissemblance entre l'effet et la cause n'entraîne pas leur séparation réelle.

***

§ XIX. — L'éternité de Dieu et de ses attributs, leur immutabilité, sont démontrées, celle-là, dans les *Propositions 19* et *20*, celle-ci, dans le *Corollaire 2* de la *Proposition 20*. Ces Propositions posent à première vue un problème, car elles ne semblent plus concerner les propres de la causalité de Dieu, mais seulement les propres de son essence. Traditionnellement, l'éternité et l'immutabilité étaient comprises, avec l'unité, la nécessité, etc., parmi les attributs non opératifs. Spinoza lui-même les a déduites déjà en fait, sinon nommément, avec les propres de l'essence de Dieu. Ainsi, l'immutabilité a

106. Cf. *Eth.*, I, *Scolie 2* de la *Prop. 8.*
107. Cf. *supra*, chap. VIII, § II, p. 246, note 10.
108. Heereboord, *Meletemata*, 1654, II, Disp. 13, Th. I, § IV, p. 230 *a*.

été établie dans le *Scolie 2* de la *Proposition 8*, selon lequel il est absurde qu'une substance puisse changer, car son essence de vraie deviendrait fausse ; et l'éternité l'a été dans la *Proposition 7*, qui démontre que la substance existe nécessairement. En conséquence, en admettant même que les *Propositions 19* et *20* apportent à cet égard quelque chose de nouveau, il semble qu'on en revienne là aux propres de la nature de Dieu et que soit interrompue la déduction de sa causalité. Aussi certains [109] ont-ils pu estimer que ces deux propositions seraient mieux à leur place avant la *Proposition 16*, et il est de fait qu'elles se démontrent sans le secours des *Propositions 16*, *17* et *18*.

Il est bien évident, toutefois, que Spinoza ne les a point placées là par inadvertance, mais par un dessein préconçu. L'éternité et l'immutabilité doivent, en effet, être considérées à deux points de vue, celui de l'essence de Dieu et celui de sa causalité. Déduites dans les *Propositions 7* et *8* comme les propres de son essence, elles sont déduites ici comme les propres de sa causalité : Dieu est une *cause* éternelle et immuable, en d'autres termes, son action est éternelle et ne varie pas. Il s'agit donc bien toujours, en l'espèce, de ce qu'on appelle usuellement les « attributs opératifs » [110].

Par là sera introduite la déduction des effets de Dieu ou Nature Naturée, qui va commencer aussitôt après, dans la *Proposition 21* ; car, puisque Dieu et ses modes font un seul et même Dieu, ce qui est vrai du Dieu cause, à savoir l'éternité et l'immutabilité, doit l'être aussi de l'ensemble de ses effets. La Nature Naturée doit donc être aussi éternelle et immuable que la Nature Naturante, bien qu'elle ne cesse de varier, étant cette « *facies totius universi* [*quae*], *quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem* » [111]. Il sera répondu ainsi à l'antique problème de la théologie : Dieu change-t-il quand il crée le monde des choses périssables ?

C'est pourquoi l'éternité et l'immutabilité vont être établies ici, non tant pour Dieu que pour ses attributs constituants, car les modes en quoi consiste la Nature Naturée sont les modes de ces attributs. La nature absolue de chaque attribut produisant en lui, comme mode infini, un système infini de modes singuliers tous du même genre, l'éternité et l'immutabilité des attributs fondent, en chacun, l'éternité et l'immutabilité de leurs modes infinis. La déduction de l'immutabilité, de l'éternité de Dieu et de ses attributs, dans les *Propositions 19* et *20*, permet donc de poser les assises éternelles et immuables de l'univers, ainsi que de démontrer ultérieurement l'infinité et l'éternité des modes immédiats qui constituent l'ensemble des

109. Par exemple, Lewis Robinson, *Kommentar,* p. 192.
110. Cf. *supra,* chap. VIII, § I, p. 244, note 5.
111. *Lettre LXIV, à Schuller,* Ap., III, p. 327, Geb., IV, p. 278, l. 26-27.

effets divins. Comme cette démonstration, développée dans les *Propositions 21* à *23*, s'appuie immédiatement sur le résultat des *Propositions 19* et *20*, on voit que ces *Propositions* sont bien à leur place, et qu'il n'y a pas, malgré les apparences, rupture dans la chaîne des raisons : c'est toujours la causalité qui reste ici le fil conducteur.

Les *Propositions 19* et *20* constituent, en effet, la *déduction de la Nature Naturante,* c'est-à-dire du Dieu cause (*naturari* = *causari*) considéré, non plus du côté de l'unité de sa substance, mais du côté de la diversité de ses attributs constituants, lesquels sont tous ensemble la cause libre d'une infinité infiniment infinie de modes [112]. Par là s'explique la substitution au mot *Deus* de l'expression « *Deus, sive omnia Dei attributa* » [113], qui apparaît ici pour la première fois. La Nature Naturante sera en effet définie (*Scolie* de la *Prop. 29*) : « ce qui est en soi et est conçu par soi, autrement dit (*sive*) *les attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et infinie*, ou encore, Dieu en tant qu'il est considéré comme cause libre... » [114].

En d'autres termes, Dieu, qui a été identifié tant à la *substance* qu'à la *Nature*, est considéré ici du côté Nature, c'est-à-dire dans ces substances naturelles (Pensée, Etendue, etc.) qui sont les sources des effets de Dieu en la diversité infinie de ses attributs. Ainsi, la déduction de la Nature Naturante, tout en appartenant à la déduction du Dieu cause, est le trait d'union indispensable entre celle-ci et la déduction du Dieu effet, ou Nature Naturée.

§ XX. — La *Proposition 19*, énonçant l'identité de Dieu et de ses attributs : « *Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna* », établit l'éternité de Dieu et de ses attributs. Sa démonstration comporte deux parties : *a*) la première se contente de rapporter la définition de l'éternité, à savoir la nécessité d'exister par soi (*Définition* 8), à Dieu, dont on a démontré (*Prop. 7* et *11*) qu'en tant que substance il existe par soi ; *b*) la seconde reconnaît cette propriété aux attributs en tant que chacun d'eux, étant ce qui exprime l'essence de la substance divine, c'est-à-dire étant ce qui appartient à la substance (en d'autres termes, étant chacun une de ces essences infinies en son genre dont la substance divine est constituée [115]), doit envelopper cela même qui appartient à celle-ci, en l'espèce, l'éternité.

112. « Rerum, ut in se sunt, Deus revera est *causa, quatenus infinitis constat attributis* », *Eth.*, II, *Prop. 7, Scol.*, Ap., p. 134, Geb., II, p. 90, l. 28-30 [mots soulignés par nous].

113. *Eth.*, I, *Prop. 19,* Ap., p. 68, Geb., II, p. 64, l. 9.

114. *Scol.* de la *Prop. 29,* Ap., p. 86, Geb., II, p. 71, l. 7-12.

115. Cf. Dém. de la *Prop. 16* : « La nature divine a une absolue infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence *infinie en son genre* » [mots soulignés par nous].

On a conclu ici de l'éternité de Dieu à l'éternité de ses attributs, et non de l'éternité des attributs à l'éternité de Dieu.

Cependant, n'étant obtenue que par l'identification de l'être des attributs avec l'être de la substance (per attributa, intelligendum est id quod divinae substantiae essentiam exprimit, *hoc est id quod ad substantiam pertinet*), la conclusion résulte de la nature de l'attribut (*Déf. 4*) tout autant que de la nature de Dieu. C'est ce que marque l'énoncé même de la *Proposition* : « *Dieu, c'est-à-dire tous les attributs* de Dieu sont éternels ». Aussi, bien que l'éternité des attributs soit conclue ici de l'éternité de Dieu, en soi elle n'en dérive pas, car on peut aussi bien conclure celle-ci de celle-là, et en réalité elles ne font qu'un. Il se confirme par là qu'attributs et substance sont sur le même plan et que l'interprétation formaliste est aberrante.

Enfin, puisque *exister nécessairement par soi* est identique à *être éternel,* il est évident que toutes les démonstrations de l'existence nécessaire de Dieu sont *ipso facto* des démonstrations de son éternité. C'est ce qu'indique le *Scolie,* observant que la *Proposition 11* a démontré l'existence de Dieu de telle manière qu'il résulte que son existence est posée, au même titre que son essence, comme une vérité éternelle. Elle a établi, en effet, qu'il est impossible de concevoir l'une sans l'autre. De plus, comme l'avait antérieurement indiqué le *Scolie 2* de la *Proposition 8*, la substance, étant conçue par soi, ne saurait, comme le mode, être conçue par un autre qui existerait alors qu'elle n'existerait pas ; en conséquence, elle existe du simple fait qu'on la pense, et la vérité des substances (*veritas substantiarum*), c'est leur existence. La substance étant éternelle, non seulement en tant que son existence comporte l'éternité qui est le propre d'une vérité, mais en tant que son existence et son essence sont *une seule et même vérité*, il en résulte que ne font qu'une ces deux assertions : 1° « *L'existence de Dieu et son essence sont une seule et même chose* » (*Proposition 20*) ; 2° « *L'existence de Dieu aussi bien que son essence est une vérité éternelle* » (*Corollaire 1* de la *Proposition 20*).

§ XXI. — Le *Scolie* de la *Proposition 19* renvoie aussi à la *Proposition 19* des *Principia philosophiae cartesianae.* — De tels renvois sont rares, la doctrine des *Principia* n'étant pas celle de l'*Ethique.* En l'espèce, la démonstration de cette *Proposition* dans les *Principia* n'est guère orthodoxe, car elle part de la définition cartésienne de Dieu, et traite la connaissance que Dieu a de lui-même, non comme un mode, mais comme un propre mis sur le même plan que l'existence nécessaire par soi. Dieu, y est-il dit, être souverainement parfait, doit exister nécessairement et être suprêmement connaissant ; si son existence était limitée, il devrait en connaître la limite et se connaître lui-même en dehors de cette limite comme n'existant pas ;

ce qui est absurde, puisque, au delà de cette limite, il connaîtrait un être parfait comme n'existant pas. En conséquence, « Dieu a l'existence, non pas limitée, mais infinie, que nous appelons éternité. Il est donc éternel » [116]. Le défaut d'une telle démonstration, c'est d'identifier l'existence sans limite, ou infinie, avec l'éternité ; or, comme le précisent dès cette époque les *Cogitata Metaphysica* [117], auxquels Spinoza renvoie à la fin de cette même démonstration, l'éternité n'est nullement la simple illimitation de l'existence, qui peut appartenir à la durée, mais la nécessité d'exister incluse dans la définition d'une essence. Certes, par la référence à l'existence nécessaire de l'être parfait, on montre bien que l'éternité est impliquée par l'existence nécessaire, mais non que l'éternité n'est rien d'autre que cette nécessité d'exister.

En revanche, une preuve de ce genre serait appropriée pour prouver la durée infinie de l'idée de Dieu : il suffirait d'en renverser les termes et de confronter la connaissance de Dieu, supposée d'une durée finie, et l'existence de Dieu, nécessairement posée comme éternelle. Si, en effet, on suppose que l'idée de Dieu a une durée limitée, Dieu, comme Chose Pensante ou attribut Pensée, devra, de par son existence nécessaire, exister sans cette idée au delà de cette limite, ce qui est impossible, puisque, l'attribut Pensée étant donné, l'idée de Dieu en découle nécessairement, et qu'il ne saurait jamais, de ce fait, exister sans elle. C'est de cette façon, effectivement, que Spinoza démontrera l'éternité de l'idée de Dieu dans la *Proposition 21* de l'*Ethique*. Et, précisément, cette éternité, étant celle d'un mode, et dérivée de Dieu, n'est pas vraie éternité, mais durée infinie ou sempiternité.

§ XXII. — La *Proposition 20*, d'où se déduit à titre de *Corollaire* l'immutabilité des attributs de Dieu, pose que « *l'existence et l'essence de Dieu sont une seule et même chose* ».

Partant de la *Proposition 19*, selon laquelle Dieu étant éternel, c'est-à-dire existant nécessairement, ses attributs le sont aussi et de ce fait constituent son existence ; considérant d'autre part la *Définition* des attributs (*Déf. 4*) selon laquelle ceux-ci constituent l'essence de Dieu, elle conclut que les mêmes attributs qui constituent l'essence éternelle de Dieu en constituent aussi l'existence, et qu'ainsi l'essence et l'existence de Dieu sont une seule et même chose [118].

116. *Principes de la phil. cart.*, I, *Prop. 19,* Ap., I, p. 354.

117. *Cogit. Met.*, II, chap. Ier, Ap., I, p. 459 ; voir plus bas, chap. XI, § III, pp. 310-311.

118. « Les mêmes attributs qui expliquent [ou constituent] l'essence éternelle de Dieu expliquent [ou constituent] en même temps son existence éternelle » (Geb., II, p. 64, l. 33-35, Ap., p. 70) ; par là est exclue l'interprétation formaliste relativiste selon laquelle : « l'attribut est, non

Il y a là, en apparence, un cercle vicieux, puisque dans la *Proposition 20* on démontre que l'éternité de Dieu est constituée par l'éternité de ses attributs, et que dans la *Proposition 19* on démontre que les attributs enveloppent l'éternité du fait qu'ils appartiennent à Dieu, lequel est éternel.

En réalité, comme on l'a déjà dit à l'occasion de la *Proposition 19*, il n'en est rien ; ce sont là seulement deux façons différentes d'exprimer une seule et même chose, et la *Proposition 20* n'est que la réciproque de la *Proposition 19*. Les deux démonstrations reposent, en effet, sur le même *nervus probandi*, à savoir la définition des attributs comme exprimant ou expliquant, ou constituant[119], l'essence de la substance divine. Cette définition posée, il est légitime, et il revient au même, de conférer aux attributs l'existence qui appartient à l'essence de la substance, ou de conférer à la substance l'existence qui appartient à l'essence des attributs, puisque les deux essences n'en font qu'une. La première démonstration se situe au niveau de la démonstration de l'existence de Dieu par la substance : celui de la *Proposition 11*, qui est d'ailleurs rappelée dans le *Scolie* de la *Proposition 19*. La seconde se situe au niveau de la démonstration de l'existence de Dieu par l'existence de ses attributs constituants, preuve que Spinoza jugeait fondamentale avant l'*Ethique*, mais qui n'y apparaît plus qu'en filigrane dans le *Scolie* de la *Proposition 11*. Ces deux preuves, on l'a vu, sont également légitimes ; elles correspondent, en effet, chacune à l'un des deux moments de la Définition de Dieu : 1° Dieu est substance, 2° Dieu est constitué d'une infinité d'attributs éternels. Enfin, de même que, dans la *Proposition 11*, la preuve par la substance commande la preuve par les attributs, la *Proposition 19*, qui explique l'éternité des attributs par celle de Dieu, commande la *Proposition 20*, qui explique l'éternité de Dieu par celle des attributs.

Cependant, on objectera qu'entre la *Proposition 20* et la preuve primitive de l'existence de Dieu par ses attributs (ou substances) constituants, il y a cette différence fondamentale que, dans la preuve primitive, les attributs (ou substances) tiennent leur éternité ou existence nécessaire d'eux seuls, c'est-à-dire de la substance à un seul attribut que chacun d'eux constitue (*Prop.* 7), tandis que, dans la *Proposition 20*, ils la tiennent du Dieu même qu'ils constituent, ce qui paraît rendre impossible d'expliquer légitimement l'éternité de Dieu par celle de ses attributs.

Mais, puisque la *nature* de l'attribut est définie comme étant ce

plus la raison intrinsèque qui pose l'existence, mais, en un sens plus faible du mot, ce qu'il y a d'intelligible dans la substance, ce que l'esprit s'en représente », Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, p. 61.

119. « Exprimés », « expliqués », « constitués », ces trois termes sont identifiés ici.

par quoi est expliquée ou constituée une essence qui (*Prop. 19*) a la propriété d'être éternelle (d'exister par soi), à savoir l'essence de la substance divine, *il appartient bien en propre à la nature de l'attribut* d'être éternel et d'exister par soi. En conséquence, l'essence de la substance de Dieu étant constituée par tous les attributs (*Deus = omnia attributa*) à la nature desquels il appartient d'exister nécessairement, l'existence de Dieu est constituée par leurs existences de la même façon que son essence est constituée par leurs essences.

De plus, la substance constituée d'un seul attribut étant devenue attribut de Dieu, l'attribut ne peut plus se définir comme l'essence de cette substance, mais comme l'essence de la substance de Dieu (en tant que, étant l'*un* des constituants de cette essence, il est ce par quoi, pris en lui seul, s'exprime Dieu éternel et infini, et non infiniment infini), et ce sont les essences de tous les attributs qui, constituant ensemble l'essence de la substance infiniment infinie de Dieu, en constituent *ipso facto* l'existence.

§ XXIII. — Cependant, quelles que soient les analogies entre la *Proposition 20* et une certaine preuve de l'existence de Dieu, il faut surtout retenir que cette *Proposition* ne vise nullement à une telle preuve, c'est-à-dire à établir — comme le *Corollaire* de la *Proposition 4* de l'*Appendice* du *Court Traité* (première Partie) — que Dieu existe nécessairement du fait qu'il est constitué d'une infinité d'attributs existant chacun nécessairement ; mais seulement à démontrer que les attributs, expliquant l'essence de Dieu, expliquent aussi son existence, et que, ainsi, les constituants de son essence et ceux de son existence, étant de part et d'autre les mêmes attributs, sont identiques.

A première vue, certes, la *Proposition 20*, par son énoncé même, se présente comme une septième preuve de l'existence de Dieu. Sans doute aussi une telle preuve peut-elle effectivement se dégager d'elle. Mais, si elle n'était rien d'autre, elle se contenterait de démontrer derechef une vérité acquise depuis longtemps et maintes fois confirmée depuis la *Proposition 11*, le *Scolie 2* de la *Proposition 8* et la *Proposition 7*. Elle paraîtrait alors superflue autant qu'inexplicable. Elle marquerait un retour en arrière et l'ordre serait rompu. Son dessein est donc ailleurs.

Il se découvre dans le *Corollaire 2* : c'est de prouver que les attributs sont immuables, c'est-à-dire que leur existence est soustraite au changement, l'immutabilité — comme naguère l'éternité et l'infinitude — concernant l'existence. En conséquence, prouver que l'existence de Dieu et son essence sont une seule et même chose, c'est viser ici à établir, non que Dieu existe nécessairement, mais que *son existence est solidaire de son essence*, c'est-à-dire — étant donné qu'il s'agit, en l'espèce, de la Nature Naturante (*omnia attributa*) —

que *l'existence de ses attributs est solidaire de leur essence.* Il en résulte que, s'ils changeaient quant à l'existence, ils devraient changer quant à l'essence ; ce qui est absurde, puisque, l'essence étant une vérité éternelle, son changement signifierait qu'une vérité éternelle est devenue fausse (cf. *Scolie 2* de la *Prop. 8*). Autant vaudrait affirmer que le triangle peut cesser de se définir par la nature du triangle pour venir à se définir par une autre nature quelconque, par exemple, celle du cercle ; ou que la nature du blanc peut cesser de se définir par le blanc pour venir à se définir par le noir. Enfin, l'existence des attributs, étant identifiée à leur essence, se révèle, elle aussi, comme étant une vérité éternelle (*Scolie* de la *Prop. 19*, *Coroll. 1* de la *Prop. 20*). De ce fait, leur immutabilité peut se déduire immédiatement de leur existence, et sans qu'il soit nécessaire, à cette fin, de recourir à leur essence.

L'ordre des raisons est ainsi très clair. On prouve d'abord que les essences qui constituent la Nature Naturante, à savoir tous les attributs (*Deus, sive omnia attributa*), existent nécessairement (*Prop. 19*). De ce fait, les essences ou attributs qui constituent cette Nature en constituent aussi l'existence (dém. de la *Prop. 20*). Il en résulte (*Prop. 20*) que l'existence de ces attributs est *identique à leur essence*, c'est-à-dire *en est solidaire.* En conséquence : *a*) leur existence ne peut pas changer, puisque leur essence, en tant que vérité éternelle, ne le peut pas (*Coroll. 2* de la *Prop. 20*) ; *b*) leur existence est elle-même une vérité éternelle (*Scolie* de la *Prop. 19*, *Coroll. 1* de la *Prop. 20*), donc, encore une fois, elle est immuable.

§ XXIV. — La *Proposition 18* de la Partie I des *Principia philosophiae cartesianae* donnait de cette immutabilité une démonstration dont le contraste avec la précédente est instructif. Si, était-il dit, Dieu changeait, il devrait, étant donné qu'il est simple, changer suivant la totalité de son essence et non partiellement, par conséquent, il s'abolirait. Or, c'est impossible, puisque son essence existe nécessairement.

Le *nervus probandi* est au fond, ici, déjà celui de l'*Ethique* : c'est la solidarité de l'essence et de l'existence. Mais cette solidarité joue, pour ainsi dire, en sens inverse : dans les *Principia*, le changement d'essence est impossible, parce qu'il implique une conséquence absurde pour l'existence, dans l'*Ethique*, c'est le changement d'existence qui est impossible, parce qu'il implique une conséquence absurde pour l'essence ; dans les *Principia*, l'argument, c'est l'existence nécessaire de Dieu, dans l'*Ethique,* c'est la vérité éternelle constituée par son essence ; les *Principia* visent à démontrer l'immutabilité de l'essence d'un Dieu simple, l'*Ethique* vise à démontrer l'immutabilité de l'existence d'un Dieu complexe, c'est-à-dire l'immutabilité de l'existence de tous ses attributs constituants ; dans les *Principia*, l'appel à

l'immutabilité des vérités éternelles était exclu par la contingence affirmée de ces vérités ; dans l'*Ethique*, l'appel à la simplicité de Dieu est exclu du fait que Dieu est un être complexe.

Tous ces changements témoignent que l'*Ethique* a ramené du ciel sur la terre (de l'*essence de Dieu transcendant* à l'*existence des attributs de la Nature identique à Dieu*) une démonstration primitivement ajustée au théisme supranaturel de la tradition.

§ XXV. — L'immutabilité de l'existence des attributs divins étant imposée par celle de leur essence (*Coroll. 2* de la *Prop. 20*), il en résulte que tout changement n'est pas exclu de Dieu pourvu que sa substance demeure immuable quant à l'essence et à l'existence. Or, c'est ce qui a lieu pour le changement de ses modes, car ceux-ci, étant ses effets, sont autres qu'elle, incommensurables avec elle quant à l'essence et à l'existence, et par conséquent incapables de l'altérer. Si, au contraire, les modes ne sont pas conçus comme les effets de la substance, mais comme des manières d'être qui la divisent et des états qui la rendent passive, le changement des modes entraîne celui de la substance [120]. Pour sauver l'immutabilité de Dieu, il faut alors, ou bien, avec saint Augustin et saint Thomas [121], nier qu'il soit une substance ; ou bien, avec Descartes et plus tard Malebranche, accorder qu'il est substance, et même la seule substance authentique, mais en conclure qu'il n'a pas de modes [122], thèse que soutiennent encore les *Cogitata Metaphysica* [123]. Dans les deux cas est accordée à Dieu l'immutabilité, mais une immutabilité telle que tout lien intelligible est brisé entre lui et la Nature changeante dont il est l'auteur.

La doctrine de la production des modes par Dieu, qui, par l'incommensurabilité de la cause et de l'effet, soustrait la substance au changement de ses modes, et la doctrine des attributs, qui, constituant la substance divine avec les substances mêmes de la Nature, assure une commune mesure entre Dieu et les choses qu'il produit, fondent donc une union intelligible entre la cause immuable et ses effets infiniment changeants. Ainsi, Dieu change perpétuellement bien que restant toujours le même, comme cela transparaît dans la « facies totius mundi [quae], quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem » [124].

120. Cf. *supra,* chap. Iᵉʳ, § XXII, p. 64, nº 7.
121. Cf. *supra,* chap. Iᵉʳ, § XIX, p. 55, note 136.
122. Cf. *supra,* chap. Iᵉʳ, § XXII, p. 64, nº 8.
123. *Cogit. Met.,* II, chap. V, § 3, Ap., I, p. 469, Geb., I, p. 258, l. 30-31, « ... in Deo nulli dentur modi ».
124. *Lettre LXIV, à Schuller,* Ap., III, p. 327, Geb., IV, p. 278, l. 26-29.

CHAPITRE XI

LE DIEU EFFET

I. *Les modes infinis* (*Propositions 21* à *23*)

§ I. — Dieu produit nécessairement une infinité infinie de modes (*Prop. 16*), les uns *infinis*, les autres *finis.* En conséquence, la déduction des modes, qui se développe de la *Proposition 21* à la *Proposition 29*, comporte deux étapes, l'une pour les modes infinis (*Propositions 21* à *23*), l'autre pour les modes finis (*Propositions 24* à *29*).

§ II. — Entre la cause infinie et ses effets finis, Spinoza, comme Philon et les néoplatoniciens, mais tout autrement qu'eux, insère des intermédiaires : les modes infinis et éternels.

Etant le propre de ce qui existe par soi, l'éternité, à la rigueur, ne saurait appartenir au mode, qui existe par un autre. Elle ne peut lui être attribuée que sous une forme dérivée, en tant qu'il est l'effet nécessaire et inconditionné d'une cause existant par soi nécessairement, infinie et immuable. L'éternité n'est plus ici nécessité absolue d'exister par soi, mais seulement nécessité d'exister par un autre, d'une existence absolue et sans limite : elle est l'existence nécessaire de l'effet inconditionné d'une cause absolue. Cette éternité, que la chose tient, non d'elle-même, mais de sa cause, éternité d'emprunt, propre à ce qui est toujours sans se soutenir soi-même, simple *durée infinie,* coextensive à l'éternité de sa cause, n'est à la rigueur que perpétuité, ou sempiternité : « Semper existit » (*Prop. 21*). C'est l'*aevum,* plutôt que l'*aeternum* [1].

De même, l'infinité, étant une propriété de ce qui existe par soi, n'appartient au mode qu'en tant qu'il est coextensif à l'être infini de sa cause. C'est pourquoi, bien qu'elle soit en acte, donc infinitude véritable et non simple indéfinitude, cette infinité n'est pourtant que de seconde zone, car elle ne comporte pas l'absolue indivisibilité [2].

1. Cf. saint Thomas, *Sum. Theol.,* I, qu. 10 ; Heereboord, *Meletemata,* 1654, I, Disp. 25, p. 93.
2. Cf. *infra. Appendice n° 9,* Explication de la *Lettre sur l'Infini.*

§ III. — Se fondant sur l'attribut, la *Proposition 21* démontre que le mode produit immédiatement par sa nature absolue est infini et éternel, et la *Proposition 22* qu'il en va de même pour le mode produit médiatement par sa nature absolue, c'est-à-dire par sa nature déjà modifiée par le mode précédent. Partant de la supposition qu'il existe des modes infinis et éternels, la *Proposition 23,* suivant une voie inverse et apportant une contre-épreuve, montre que de tels modes ne peuvent être produits que par la nature absolue de l'attribut.

D'après la *Proposition 21* : « *Tout ce qui suit immédiatement de la nature absolue d'un attribut* [c'est-à-dire d'un attribut considéré en lui-même, dans sa nudité, comme il est signifié dans l'expression *substantia in se sola considerata*] *a dû exister toujours et est infini, autrement dit, est éternel et infini par la vertu de cet attribut* ».

La démonstration, comprenant deux parties, l'une pour l'infinité, l'autre pour l'éternité, procède par l'absurde. Devant s'appuyer sur la nature absolue de l'attribut, elle prend pour exemple un attribut, en l'occurrence la Pensée, laquelle est ici seulement *postulée* comme attribut, puisque son caractère attributif n'est pas encore établi et ne le sera pas avant la *Proposition 1* du Livre II.

Le *nervus probandi* fondamental, commun à ces deux parties, c'est que l'attribut, produisant absolument de façon nécessaire son mode immédiat [3], ne peut-être sans celui-ci, lequel, en ce sens, est aussi éternel et infini que lui :

a) Soit l'attribut Pensée, infini en tant qu'attribut, et une pensée produite par sa nature absolue : l'idée de Dieu. Si cette pensée était finie, elle devrait être limitée par une chose de même nature qu'elle (*Déf. 2*), c'est-à-dire par la pensée ; non certes par la pensée en tant qu'elle constitue l'idée de Dieu (puisqu'il s'agit de la pensée qui, au contraire, doit limiter cette idée), mais par la pensée qui ne constitue pas l'idée de Dieu, et qui, en tant qu'attribut, existerait nécessairement (de par la *Proposition 11,* renvoyant à la *Proposition* 7). Il existerait alors une pensée ne constituant pas l'idée de Dieu et l'idée de Dieu ne suivrait pas nécessairement de la nature de la Pensée prise absolument, car, si elle en suivait nécessairement, la pensée ne pourrait jamais exister sans elle et il serait exclu que pût exister une pensée ne la constituant pas [*nervus probandi* fondamental]. Mais, que l'idée de Dieu ne suive pas nécessairement de la nature de la Pensée prise absolument, c'est là une conséquence contraire à l'hypothèse. Donc cette idée, en tant qu'elle suit de la nature de la Pensée prise absolument, est nécessairement infinie.

3. « Ex necessitate naturae alicujus attributi... sequitur », Geb., II, p. 65, l. 34. Cette nécessité est fondée par la *Proposition 16.*

b) Supposons que l'idée de Dieu n'ait qu'une durée limitée ; la pensée, devant, comme attribut divin, exister de façon nécessaire et être immuable, existera nécessairement au-delà des limites de cette idée et, à partir de là, sans elle. Mais si la pensée est donnée, elle doit, par hypothèse, produire nécessairement cette idée et par conséquent ne jamais exister sans elle. Cette idée a par là même une durée illimitée. Donc, en ce sens, elle est éternelle.

Ici est adaptée, comme nous l'avons annoncé[4], à l'éternité du mode infini, la démonstration de l'éternité de Dieu développée dans la *Proposition 19* des *Principia philosophiae cartesianae* : à l'être souverainement parfait est substitué l'attribut, à l'omniscience considérée comme propre, l'idée de Dieu considérée comme limitée, à la limitation de l'existence divine, la limitation de la durée de l'idée, à l'absurdité qui consiste à concevoir une limite à l'existence de Dieu, l'absurdité qui consiste à nier de l'attribut ce qui suit nécessairement de sa nature.

§ IV. — La *Proposition 22* : « *Tout ce qui suit d'un attribut de Dieu, en tant qu'il est affecté d'une modification qui par la vertu de cet attribut existe nécessairement et est infinie, doit aussi exister nécessairement et être infini* », confère au mode infini médiat, qui ne suit de la nature absolue de l'attribut que par l'intermédiaire du mode infini immédiat dont elle est déjà affectée, la même éternité et infinité qu'à celui-ci[5]. Spinoza n'en donne pas la démonstration et renvoie à celle de la *Proposition 21*. Pour la reconstituer, il faut la calquer sur elle, donc procéder par l'absurde et prendre pour exemple l'attribut pensée. En conséquence, on dira : la pensée en tant que modifiée par l'idée de Dieu est infinie et existe nécessairement (*Prop. 21*) ; le mode qui en suit est supposé limité ; or (*Définition 2*), il ne peut l'être que par de la pensée ; non, certes, par la pensée en tant qu'elle le constitue, puisqu'elle est supposée le limiter, mais par la pensée qui ne le constitue pas, laquelle constitue l'idée de Dieu, existe nécessairement et est infinie ; il y a alors nécessairement une pensée qui constitue l'idée de Dieu sans constituer le mode qui suit de cette idée et ce mode ne résulte pas nécessairement de la nature absolue de la pensée en tant que modifiée par l'idée de Dieu. Cependant, par

4. Cf. *supra*, chap. x, § xxi, p. 304.

5. On remarque entre les *Propositions 21* et *22* une légère différence de formule : dans la *Proposition 21*, il s'agit de prouver l'éternité et l'infinitude, dans la *Proposition 22*, l'existence nécessaire et l'infinitude. Existence nécessaire et éternité sont cependant synonymes, mais, vraisemblablement, l'existence nécessaire est mentionnée en *22* parce que le mode médiat ne résulte pas immédiatement de la nécessité de la nature d'un attribut, mais du produit nécessaire de cet attribut, et que sa nécessité doit, par conséquent, être d'abord établie.

hypothèse, il en résulte, donc il existe nécessairement et ne peut être qu'infini.

§ V. — Alors que les *Propositions 21* et *22* ont démontré directement, à partir de l'attribut, le caractère nécessaire et infini du mode qui suit immédiatement ou médiatement de la nature de cet attribut, la *Proposition 23*, à la manière d'une contre-épreuve, part de la supposition qu'il existe un mode infini et éternel, pour établir que ce mode doit suivre nécessairement de la nature de l'attribut pris absolument, soit immédiatement, soit médiatement.

Le *nervus probandi* est constitué ici par la *nature du mode* : tout mode existe en Dieu et est conçu par lui. En conséquence, si un mode existe nécessairement et est infini, il ne peut être conçu que par un attribut de Dieu posé comme infini, existant nécessairement, éternel, bref, considéré absolument. Il doit donc suivre de la nature de cet attribut prise absolument, et cela soit immédiatement, soit par l'intermédiaire de quelque mode suivant de cette nature prise absolument, c'est-à-dire existant nécessairement et infini.

*
**

§ VI. — Etant acquis, de par la *Proposition 16*, que de chaque attribut doit suivre, en vertu de la nécessité de sa nature, une infinité de modes, il résulte des trois Propositions précédentes que cela ne se peut que s'il produit d'abord un, et même deux modes infinis, requérant chacun toute la puissance causale de sa nature (c'est-à-dire autant qu'il en faut pour produire avec eux l'infinité des modes finis), et tels que chacun soit coextensif à l'infinité de l'attribut de la même façon que le sont tous ensemble l'infinité des modes finis, lesquels ne sont rien d'autres que les *parties* du mode infini soit immédiat, soit médiat.

Qu'entendre au juste par là ?

Rien d'autre sinon que, Dieu étant cause première, nécessaire, éternelle, unique et par soi de tous ses modes, leur totalité doit nécessairement suivre en quelque sorte en un seul bloc de sa nature absolue. En conséquence, l'ensemble infini des modes finis constitue une unique chose ou mode infini, produite dans l'éternité, non par la nature de Dieu grevée d'une condition, mais par sa nature absolue ou nature prise absolument, c'est-à-dire de façon inconditionnée. Et il en est ainsi non seulement pour l'ensemble des essences singulières éternelles, mais pour l'ensemble des existences singulières se succédant dans la durée, bien qu'elles se conditionnent en cascade les unes les autres [6]. La conditionnalité n'intervient là qu'à

6. Cf. *Ethique,* I, *Prop. 28,* Ap., pp. 81-82.

l'intérieur de leur série, où Dieu produit chaque mode, non par sa nature considérée dans sa nudité, mais par sa nature en tant qu'elle produit en même temps une infinité d'autres choses ou causes finies, par quoi chaque mode est déterminé. En revanche, c'est sa seule nature, c'est-à-dire sa nature absolue qui produit, en quelque sorte d'un coup, leur série entière. Affirmer que l'attribut produit par sa nature absolue les modes éternels et infinis, soit immédiatement, soit médiatement, c'est donc bien affirmer que, produisant par lui seul la série entière des modes finis, il les produit inconditionnellement ou absolument. Leur infinitude et leur inconditionnalité sont une seule et même chose, puisque seul le tout des modes, c'est-à-dire leur infinité, est nécessairement produit sans condition[7].

D'autre part, dans le mode infini immédiat, l'attribut produit par sa nature absolue, c'est-à-dire à lui seul et sans condition, une première totalité ; dans le mode infini médiat, à lui seul encore et sans condition, il en produit une seconde, mais par l'intermédiaire de la première. Ainsi, la puissance de l'attribut s'investissant *tout entière* dans le mode immédiat, ce dernier produit à son tour, par la puissance infinie dont l'attribut le remplit, le mode médiat, qui, par son infinité, lui est égal, et exprime tout aussi intégralement que lui la puissance infinie propre à la nature absolue de l'attribut. Ces deux modes sont donc l'un et l'autre des êtres physiquement réels. On voit, en outre, que, bien que le mode médiat ne soit possible que par le canal du mode immédiat, il n'est pas moins inconditionné que celui-ci, puisqu'en lui aussi l'attribut agit par sa puissance intégrale, sans devoir, pour le produire, la limiter en même temps par autre chose, comme c'est le cas dans la production de l'existence de chaque mode fini. C'est pourquoi Dieu sera dit cause absolument prochaine des modes infinis tant médiats qu'immédiats [8], car « il les produit immédiatement par sa seule existence, *indépendamment de toutes circonstances* » [9]. C'est donc une seule et même chose que de produire un mode par sa nature absolue et d'en être la cause absolument prochaine.

§ VII. — Les concepts de modes infinis immédiats et médiats posent plusieurs problèmes :

1° Quelle sorte d'être constituent-ils chacun ?

2° En quoi consiste la production par Dieu de l'un et de l'autre ?

7. L'expression de Nature Naturée *universelle,* employée par le *Court Traité* (I, chap. IX, Ap., I, p. 92) pour désigner les modes infinis en opposition avec la Nature Naturée *particulière,* désignant les modes finis, rend cette idée de totalité.

8. *Ethique,* I, *Scolie* de la *Prop. 28,* Geb., II, p. 70.

9. *Court Traité,* I, chap. II, 1er Dial., Ap., I, p. 65. — C'est cette expression : « indépendamment de toutes circonstances » que nous rendons par le terme d'*inconditionné.*

En quel sens le mode infini immédiat peut-il être dit cause du mode infini médiat ?

A la première question, Spinoza ne fournit qu'une réponse incomplète et incertaine.

Dans le *Court Traité,* il ne mentionne sous le nom de « *Nature Naturée universelle* » que le mouvement dans la matière, l'entendement dans la chose pensante, tous deux dénommés Fils de Dieu [10].

Sollicité en 1675, par Schuller [11], d'apporter des exemples, il indique comme modes infinis immédiats, le mouvement et le repos dans l'Etendue, l'entendement absolument infini de Dieu dans la Pensée [12] ; comme mode infini médiat, la *facies totius universi* pour l'Etendue, mais *rien pour la Pensée.*

Dans l'*Ethique,* ces deux sortes de modes ne sont expressément assignés, ni pour la Pensée, ni pour l'Etendue.

Dans la Pensée, l'entendement infini (ou idée de Dieu) semble devoir être considéré comme le mode infini immédiat. En effet, la démonstration de l'existence de ce mode, dans la *Proposition 21,* prend pour exemple l'idée de Dieu, identifiée (I, *Prop. 30,* II, *Prop. 3* et *4*) à son entendement infini, lequel est conçu dans le *Scolie* du *Corollaire* de la *Proposition 40* du Livre V, qui renvoie à la *Proposition 21* du Livre I, comme constitué par l'ensemble des âmes singulières éternelles. D'autre part, cette même idée de Dieu est identifiée dans le Livre IV à l'Esprit du Christ [13], et, précisément, les modes infinis immédiats avaient été identifiés dans le *Court Traité* aux Fils de Dieu [14].

10. *Court Traité,* I, chap. IX, Ap., I, pp. 92-93. — Comme il y a autant de modes immédiats que d'attributs, c'est-à-dire une infinité, il faudrait alors — conséquence redoutable — qu'il n'y eût pas un seul Fils de Dieu, mais une infinité. Aussi, comme le remarque L. Robinson (*op, cit.,* p. 206), la dénomination de Fils de Dieu sera-t-elle réservée plus tard au seul entendement infini, cf. *Lettre LXXIII, à Oldenburg* : « De aeterno illo filio Dei, hoc est, Dei aeterna sapientia », Ap., III, p. 350, Geb., IV, p. 308, l. 11 ; *Lettre LXXVI, à Burgh* : « In hoc vero Dei Verbo, quod in mente est quodque nunquam depravari potest », Ap., III, p. 360, Geb., IV, p. 323, l. 9-10 ; *Theol. Pol.,* chap. XV : « ... mentem, verum Dei syngraphum », Ap., II, p. 283, Geb., III, p. 182, l. 14-15.

11. *Lettre LXIII, de Schuller,* Ap., III, p. 325, Geb., IV, p. 276, l. 1-4, et *Lettre LXIV, à Schuller,* Ap., III, p. 327, Geb., IV, p. 278, l. 24-28.

12. Cet entendement infini n'a rien à voir, contrairement à ce qu'on a cru parfois, avec l'intellect agent (cf. Aristote, *Metaph.,* XII, 7, 1702 *b,* 10-23, *De Anima,* III, 4, p. 429 *b,* 30-31, etc.) sous quelque forme qu'on l'interprète, soit comme partie de notre âme (cf. saint Thomas, *Expositio in librum Boetii de Trinitate,* I, 1), soit comme identique avec Dieu (cf. Léon Hébreu, *Dialoghi dell' amore,* I, Bari, 1929, pp. 42 sqq), soit comme intermédiaire entre Dieu et les choses mues (Averroes ; cf. Maïmonde, *Guide des Egarés,* II, Introd., *Prop. 25,* trad. franç. Munk, p. 22).

13. « Ducti Spiritu Christi, hoc est Dei idea », *Eth.,* IV, *Prop. 68, Scolie,* Ap., p. 555, Geb., II, p. 262, l. 6.

14. Cf. *supra,* note 10.

Mais en quoi consiste dans la Pensée le mode infini médiat ? Rien dans l'*Ethique* ne nous renseigne à cet égard, et il faut se résoudre à interpréter.

Si l'on se reporte aux *Propositions 30* du Livre I et *4* du Livre II, on voit que l'entendement infini de Dieu est défini comme l'idée de Dieu comprenant en elle les idées tant de ses attributs que de toutes leurs affections, et que cette idée est unique. Ne peut-on pas en conclure que cet entendement réunit en lui, sous une même appellation, le mode infini immédiat et le mode infini médiat ? Cette supposition étant admise, si l'on considère que les idées des affections *suivent* de l'idée de Dieu, on pourra être tenté de considérer que cette idée, prise à part, constitue à elle seule le mode infini immédiat : ce serait l'idée de la *Natura Naturans,* et que les idées des affections, prises dans leur ensemble, mais à part, constituent le mode infini médiat : ce serait l'*idée de la Natura Naturata* [15].

Bien que l'entendement infini doive être conçu comme comprenant en lui les deux modes infinis, immédiat et médiat, cette interprétation, pour le reste, n'est pas acceptable, et l'idée de Dieu ne peut, comme idée de la *Natura Naturans,* constituer à elle seule le mode immédiat de la Pensée. En effet : 1° Si l'idée de Dieu et celle de ses affections faisaient deux modes différents, elles feraient deux idées différentes ; or, Spinoza démontre qu'elles font une idée unique (II, *Prop. 4*). 2° Tout mode infini immédiat, étant la Nature Naturée universelle, est totalité du divers de la Nature ; donc, le mode infini immédiat de la Pensée est totalité des diverses idées. Ainsi, l'entendement divin est constitué par la totalité des âmes éternelles (V, *Scolie 1* de la *Prop. 40*) ; il ne peut donc se réduire à la seule idée de la *Natura Naturans,* ou idée de l'attribut conçu abstraction faite de l'infinité de ses modes. 3° Conçue sans les idées qu'elle renferme, l'idée de Dieu ou entendement divin serait un tout conçu sans ses parties ; or, « personne ne doute que ce ne soit une absurdité de concevoir le tout sans ses parties » [16]. 4° Si l'ensemble des idées qui constituent l'entendement divin appartenait au mode infini médiat, il devrait avoir pour corrélat dans l'Etendue la *facies totius universi,* mode infini médiat de cet attribut. Mais cette *facies* est uniquement l'ensemble immuable des *choses existantes perpétuellement changeantes* alors que l'entendement divin est constitué d'*essences immuables* : les âmes éternelles. 5° Dans la mesure où les modes de la Pensée ont pour corrélats des modes de l'Etendue, le mode infini immédiat de la Pensée doit refléter le mode infini immédiat de l'Etendue ; or, il ne le reflète pas s'il ne reflète que la *Natura Naturans,* c'est-à-dire l'attribut. 6° Le mode infini immédiat de la Pensée doit être *en même temps* l'idée de l'attribut,

15. Interprétation de Lewis Robinson, *Kommentar,* pp. 201-202.
16. *Ethique,* I, *Prop. 12,* dém., Ap., p. 46, Geb., II, p. 55, l. 11-14.

car les parties d'un tout ne peuvent ni être, ni être conçues sans ce par quoi elles font un tout : les choses finies ne constituent un *univers* que parce qu'elles sont toutes ensemble dans et par l'attribut qui en fonde l'unité. De plus, l'entendement de Dieu, connaissant toutes les choses vraiment, les connaît par leurs causes, puisque *vere scire est scire per causas* (*Ax. 4*) ; l'idée qu'il a de ses affections n'est donc une idée vraie que parce qu'elle est jointe à l'idée de leur cause : Dieu. D'où il résulte que si ces deux idées étaient dissociées, la dernière, à tout le moins, serait impossible, ce qui signifie qu'elles ne font qu'une idée unique.

On doit conclure que, dans la Pensée, l'idée de la *Natura Naturans* ne saurait à elle seule constituer le mode infini immédiat, et que celui-ci doit comprendre en outre l'univers des idées éternelles qui sont ses parties.

Mais alors en quoi consiste le mode infini médiat ?

§ VIII. — La réponse à cette question n'est possible que par la solution du problème n° 2, relatif à la production du mode infini immédiat et du mode infini médiat.

Dans la Pensée, comme ailleurs, le mode infini médiat est un mode universel produit par la nature absolue de Dieu *à travers un autre mode universel déjà produit par cette nature.* En effet, Dieu, connaissant à la fois lui-même et tout ce qu'il produit, et, d'autre part, produisant les essences et les existences des choses, a nécessairement en lui, outre l'idée de lui-même, les idées des essences et celles des existences, celles-là immuables et éternelles, celles-ci changeantes et ayant une durée (cf. *Ethique* II, *Prop. 8, Coroll.*). Il y a donc, dans l'entendement de Dieu, outre l'idée de la *Natura Naturans,* deux univers d'idées qui constituent l'idée de la *Natura Naturata* universelle : l'univers des idées-essences, l'univers des idées-existences ; unis dans l'entendement de Dieu, ils sont dissociés dans l'entendement humain. Enfin, l'univers des essences commandant celui des existences, Dieu doit produire les premières pour produire les secondes.

C'est ce que confirme l'examen de la production des modes.

On sait [17] que la Nature Naturante produit tant l'essence que l'existence des choses, et que, de ce fait, différant d'elles par l'essence et par l'existence, elle leur est incommensurable. C'est ce que la tradition désigne par le mot de *création.* Les choses que la Nature Naturante produit quant à l'essence et à l'existence constituent la Nature Naturée. Toutefois, comme à l'intérieur de la Nature Naturée, les existences surgissent et s'anéantissent tour à tour dans la durée, en vertu de leur détermination en cascade les unes par les autres, elles y

17. Cf. *supra,* chap. X, § XI., pp. 288-289, et *Ethique,* I, *Prop. 17, Scolie,* Ap., pp. 65-67, Geb., II, p. 63.

naissent de leurs essences dans la mesure où le permet l'ordre commun de la Nature. En ce sens, on dit que la Nature Naturée les produit quant à leur existence, mais non quant à leur essence, et qu'il y a commune mesure entre elle et les choses qu'elle produit, puisque, entre celles-ci et celle-là, subsiste la communauté d'essence. C'est ce que, traditionnellement, on appelle *engendrer*[18].

Appliquons ces vues à l'entendement infini. Celui-ci, appartenant à la Nature Naturée, ne peut produire ses idées quant à leur essence. C'est pourquoi, en tant qu'essences, elles sont éternelles en lui tout autant qu'il est lui-même éternel. Produites absolument par Dieu en même temps que l'entendement infini, mais non par lui, elles doivent être conçues, non comme ses effets, mais comme ses parties. Aussi ne font-elles qu'un avec lui et serait-il absurde de prétendre les en dissocier. Enfin, elles lui sont commensurables, puisque, par opposition au rapport de cause à effet, la commune mesure est ce qui caractérise le rapport du tout et des parties[19].

Cependant, ces idées éternelles ne subsistent pas inertes en lui comme des figures muettes sur un tableau. Etant actives, elles tendent à s'affirmer dans l'existence autant que les circonstances s'y prêtent. Quand elles y parviennent, on dit que l'entendement produit ses idées. Mais, comme toute cause dans la Nature Naturée, il ne produit alors que leur existence et non leur essence. Bref, il ne les crée pas, il les engendre, c'est-à-dire que, présentes de toute éternité en lui, il les met au jour sous la condition de l'ordre commun de la Nature. De plus, les idées qu'il produit ainsi ne lui sont pas radicalement incommensurables, puisqu'elles ont, avec les idées éternelles qu'il ne produit pas, la communauté de l'essence. Au contraire, s'il les produisait quant à l'essence et à l'existence, elles lui seraient, de par l'incommensurabilité entre la cause et ce qui est proprement effet, incommensurables quant à l'essence et à l'existence, c'est-à-dire *absolument* incommensurables ; elles ne pourraient plus en être des parties, etc., et l'on se trouverait prisonnier de ce tissu d'absurdités qui caractérisent la thèse de l'entendement créateur. Enfin, par ce double aspect des idées d'être, d'une part, des essences éternelles que l'entendement infini ne produit pas et, d'autre part, des existences qu'il engendre dans la durée, il est possible de les tenir à la fois, sans contradiction, pour ses parties et pour ses effets[20]. — Par là est résolu le problème n° 2.

18. Cf. *supra,* chap. X, § XI, p. 289, note 77.

19. Cf. *supra,* chap. X, § VI, pp. 278, *Eth.,* I, *Prop. 12,* Ap., p. 46. Geb., II, p. 55, l. 11-14.

20. Dans le 1er Dialogue, inséré dans le chapitre Ier du *Court Traité,* Spinoza pensait pouvoir concevoir les idées comme les effets et en même temps comme les parties de l'entendement, — du fait qu'il voyait en

On peut maintenant préciser ce qu'est au juste le mode infini immédiat de la Pensée : c'est l'être éternel, absolument produit par l'attribut, du tout constitué par l'univers des essences pensées, bref, *l'entendement infini et ses idées éternelles.* Du même coup peut être déterminé ce qu'est son mode infini médiat : c'est l'univers des idées existantes que l'attribut produit absolument par l'intermédiaire de l'univers des essences génératrices de leurs existences. Cet univers des existences ou causes psychiques est bien produit par la nature absolue de l'attribut affecté d'une première modification, celle-ci étant, en l'espèce, l'univers des essences. En conséquences, le mode infini médiat de la Pensée doit être le tout des idées ou âmes existantes, s'efforçant d'exister et de persévérer dans leur existence, agissant les unes sur les autres dans la durée, tout qui demeure immuable malgré le changement incessant de ses parties ; bref, la *volonté infinie comprenant l'infinité des volontés finies*[21]. On retrouve ici, dans le registre de la Pensée, le corrélatif de la *facies totius universi* du registre de l'Etendue. Et par cette correspondance se trouve confirmée la conclusion obtenue par la voie de l'analyse.

Le mode infini médiat de la Pensée étant ainsi identifié, la case du tableau que Spinoza paraissait laisser vide est maintenant remplie. Mais on peut s'étonner de ce qu'il l'ait, en apparence, laissée vide, et, semble-t-il, à dessein, puisque, non seulement il se dispense, à ce sujet, de fournir spontanément des précisions, mais qu'il les esquive lorsqu'elles lui sont expressément demandées. Il semble répugner à mettre expressément en corrélation le total des existences psychiques et le total des existences corporelles. Et cette répugnance se maintient ailleurs, puisque, ayant conçu, dans le *Scolie* du *Lemme 7* (*post Prop. 13*, Livre II), la Nature entière (matérielle) comme un grand Individu composé d'une infinité d'Individus eux-mêmes composés à l'infini[22], il n'a jamais, malgré le *omnia quamvis diversis gradibus animata sunt*, indiqué comme corrélat une Ame totale de

celui-ci leur cause immanente ; car, les effets d'une telle cause lui étant intérieurs, peuvent être tenus aussi pour les parties dont il est « *composé* » : « C'est pourquoi je le nomme [l'entendement] une cause en tant que ses idées dépendent de lui et, d'autre part, un *tout* eu égard à ce qu'il est composé de ses idées », Ap., I, p. 65, Geb., I, p. 30. Et (*ibid.*) il assimilait ce cas à celui de Dieu dont les *effets* sont en même temps les *parties.* Cette assimilation est criticable, bien que dans les deux cas la cause soit immanente. Car les effets de Dieu, quoique tombant en lui, n'en sont pas les parties composantes, parce qu'il les produit quant à l'essence et à l'existence, tandis que les idées dans l'entendement en sont les parties composantes, parce que celui-ci ne produit pas leurs essences, mais seulement leurs existences. Mais on sait que, dans les *Dialogues,* la pensée de Spinoza est encore loin d'être entièrement élaborée.

21. Cf. *Eth.*, I, *Prop. 32* ; et *infra,* chap. XIII, § VI, pp. 361 sqq.
22. Ap., pp. 161-162.

la Nature, constituée d'une hiérarchie d'âmes et impliquant entre elles et l'Ame humaine une série graduée d'intermédiaires [23].

Cependant, les raisons d'une telle répugnance demeurant secrètes et ne pouvant donner lieu qu'à des conjectures impossibles à vérifier, il s'agit là plutôt d'une énigme que d'un problème, et la question reste ouverte.

§ IX. — De cette doctrine résultent de notables conséquences :

On comprend : 1° que Spinoza ne conçoive que deux modes infinis par attribut, car, en dehors des essences et des existences, on ne peut rien concevoir d'autre ; 2° que souvent il les réunisse en un seul, car l'essence et l'existence d'une chose font la même chose ; 3° qu'il ne parle jamais de l'essence ni de l'existence de chacun de ces modes, puisque le premier est l'essence du dernier et le dernier l'existence du premier ; 4° enfin, on comprend que le rapport entre les modes constituant le contenu du mode infini soit tout différent selon qu'il s'agit du mode immédiat ou du mode médiat.

Dans le mode immédiat, totalité constituée d'essences éternelles, l'attribut, produisant absolument chacune des parties aussi bien que leur tout, est cause absolument prochaine de la partie comme du tout, car la production de l'une des parties ne dépend en rien de la production des autres. En conséquence, chaque partie considérée en elle-même renferme en soi, aussi bien que le tout, sa cause totale ou adéquate, c'est-à-dire tout ce qui est requis pour rendre raison d'elle. Ainsi, dans la Pensée où les idées éternelles constituent l'entendement infini, chacune de ces idées comprend en elle toute la cause de son être, à savoir Dieu qui la produit absolument du dedans ; chacune, en tant que partie, est *limitée* (*déterminata*) par l'infinité des autres (V, *Prop. 40, Scolie*), mais celles-ci ne sont pas pour chacune une série de causes. Or, une idée qui renferme en elle seule toute sa cause est une idée qui, saisissant à l'intérieur d'elle toute la raison de son être, se comprend entièrement par elle-même, et, de ce fait, est vraie, *index sui,* intuitive, parfaite, absolue : bref, c'est une idée adéquate. Ainsi, dans la Pensée, toutes les idées qui, comme modes finis éternels ou essences, constituent le contenu du mode infini immédiat, étant, tout autant que ce mode, immédiatement produites par la causalité absolue de l'attribut, sont nécessairement des idées adéquates.

Au contraire, dans le mode infini médiat, totalité que constituent les idées existant dans la durée, chacune de celles-ci ne saurait, comme ce mode total l'est lui-même, être causée absolument par l'attribut,

23. Cf. *infra,* t. II, chap. VI, § XIV. Leibniz, tout en écartant le concept d'une Ame du monde, admettra une telle hiérarchie d'âmes impliquant entre l'âme humaine et Dieu une série graduée d'esprits ou de génies de plus en plus éminents. Spinoza ne saurait voir là qu'une superstition.

mais elle doit être produite par ce dernier seulement en tant qu'il cause en même temps la chaîne infinie des idées existantes nécessaires pour la déterminer. L'existence de chacune dépend de l'action de toutes les autres. Chacune n'a donc à l'intérieur d'elle qu'une infime partie de sa cause, car l'infinité des causes extérieures lui reste étrangère. Ne pouvant jamais saisir en elle la raison entière de son être, elle est nécessairement pour elle inadéquate. Bref, du fait que l'attribut Pensée, s'il est cause absolument prochaine du mode infini médiat, doit (contrairement à ce qui se passe pour le mode immédiat) être seulement cause prochaine en son genre des modes finis que celui-ci renferme, il résulte que les idées qui constituent ce mode, en tant qu'elles sont des existences dans la durée, sont dans ce mode, inadéquates. Elles ne sont adéquates qu'en Dieu, qui, seul, embrasse d'un coup dans son entendement la chaîne infinie des causes de chaque existence. C'est pourquoi Dieu seul a la science de vision.

§ X. — On objectera que le rapport ici institué dans la Pensée entre le contenu de son mode infini immédiat et le contenu de son mode infini médiat ne se conçoit bien que lorsqu'il s'agit du rapport entre l'univers des âmes éternelles et celui des âmes existant dans la durée : les premières, produites par Dieu dans son entendement de façon inconditionnée (mode immédiat), engendrent les secondes dont le passage à l'existence est pour chacune conditionné par la chaîne infinie des causes finies, c'est-à-dire par la chaîne des autres âmes existantes (mode infini médiat). Il se conçoit malaisément, au contraire, lorsqu'on envisage les idées dans une seule âme. Celle-ci est, en effet, constituée d'idées adéquates et d'idées inadéquates : les premières sont produites en elle éternellement, de façon inconditionnée ; les secondes n'y sont produites que sous la condition d'une chaîne infinie de causes finies : ce sont les idées imaginatives. Mais en tant que simplement présentes dans l'âme, sans y être aperçues, les idées éternelles, à proprement parler, n'y *existent* pas. Elles ne se mettent à y exister vraiment que lorsque l'âme, à un certain moment de la durée, les élève effectivement à sa conscience *réelle*. Or, ce passage à l'existence n'est pas conditionné en elle par une série infinie de causes finies, car il s'accomplit par un acte de sa réflexion, en lui-même entièrement indépendant de toute circonstance extérieure, et dont l'absolue spontanéité exprime directement la puissance interne autonome de l'idée-essence. C'est d'ailleurs pourquoi, à la différence de l'idée imaginative, elle est une idée adéquate. Mais alors le passage de l'idée éternelle à l'existence, étant tout aussi inconditionné que la position de son essence, a lieu dans le mode infini immédiat et celui-ci ne peut plus être conçu comme constitué uniquement par l'univers des seules essences.

C'est là une pseudo difficulté. Elle vient de ce que l'accession dans

une âme de l'idée, qui lui est immanente, à la conscience expresse est assimilée au passage de l'essence (âme éternelle) à l'existence (âme dans la durée). Mais cette assimilation est inacceptable. En effet, lorsque l'âme passe à l'existence (ce que conditionne la chaîne infinie des causes finies), elle y passe avec toutes ses idées et toute sa capacité d'en prendre conscience, c'est-à-dire avec toute la capacité de réflexion propre à la perfection de son essence. En conséquence, l'accession de ses idées éternelles à leur conscience effective est déjà comprise en elle, dès qu'elle existe, et ne requiert ainsi aucune condition extrinsèque. C'est pourquoi on se trompe lorsque, se fiant à l'apparence du développement progressif de sa conscience, on se figure que l'âme qui accède à la connaissance du troisième genre a *commencé*, à un certain moment du temps, de connaître les choses de cette façon. En effet, elle portait en elle cette connaissance, de toute éternité, et possédait éternellement cette perfection que nous supposons s'être ajoutée ultérieurement à elle (cf. *Eth.*, V, *Scolies* des *Prop. 31* et *33*). La conscience de l'idée adéquate fait *ipso facto* évanouir la réalité du prétendu passage [24].

§ XI. — En ce qui concerne l'Etendue, l'*Ethique* ne donne pas non plus d'assignations très explicites. Dans la théorie des corps, développée après la *Proposition 13* du Livre II, on retrouve, avec la Nature décrite comme un grand Individu immuable à travers tous ses changements, cette *facies totius universi* que la *Lettre XIV* a instituée comme mode infini médiat ; d'autre part, l'*Axiome 1*, qui commande toute la physique, institue comme fondement de la distinction des corps singuliers le couple mouvement-repos identifié ailleurs avec le mode infini immédiat.

Ce qui pose ici un problème, ce n'est pas, comme dans l'attribut Pensée, le mode infini médiat, c'est le mode infini immédiat. Encore ce problème n'est-il pas de la même sorte. Dans l'attribut Pensée, le mode infini médiat restait une case vide, et il s'agissait de savoir comment la remplir. Dans l'attribut Etendue, au contraire, les deux cases sont remplies : celle du mode infini immédiat par le mouvement (ou le couple mouvement-repos), celle du mode infini médiat par la *facies totius universi*. Mais, si l'identification de ce mode avec la *facies totius universi* ne soulève aucune difficulté, car nous savons que, en tout attribut, ce mode doit être l'univers des existences, et cette « *facies* » n'est précisément rien d'autre, il n'en va pas de même pour l'identification du mouvement avec le mode infini immédiat. Ce mode, en effet, en tant que cause engendrant le mode médiat, c'est-à-dire l'univers des existences, devrait être un univers d'essences

24. On verra plus tard que ces *Scolies* sont polyvalents et enveloppent en même temps une autre signification.

éternelles. C'est bien ce qu'il est dans l'attribut Pensée. De plus, les modes de l'Etendue et ceux de la Pensée étant corrélatifs, un univers des essences éternelles des corps constituant le contenu du mode infini immédiat de l'Etendue devrait être conçu comme le corrélatif de l'univers des essences éternelles des âmes (ou des idées) constituant le contenu du mode infini immédiat de la Pensée. Cette symétrie, requise par l'architectonique du système, s'impose d'autant plus que Spinoza conçoit que les âmes, essences éternelles dans la Pensée, ont pour objets, dans l'Etendue, les essences éternelles des corps dont elles sont les idées [25]. Or, on n'aperçoit pas le plus petit rapport, du moins au premier coup d'œil, entre cet univers des essences éternelles et le couple mouvement et repos.

De plus, puisque Spinoza conçoit le mouvement comme mode infini immédiat de l'Etendue et qu'il fait de la volonté son corrélatif dans la Pensée [26], il aurait dû concevoir la volonté comme mode infini immédiat de la Pensée. Ainsi apparaissent de profondes discordances ; ce par quoi est posé un problème ardu.

§ XII. — On en pourrait rechercher la solution dans cette voie : Chez Descartes, le mouvement (ou le couple mouvement-repos) est le premier mode de l'Etendue, mis en parallèle avec la volonté dans la Pensée. De plus, en tant qu'il divise en parties la substance Etendue, il est le principe immuable des corps, et, par conséquent, celui de toute la physique. Chez Spinoza, le mouvement (ou le couple mouvement-repos) est également le principe de toute la physique, et les corps étant définis chacun comme une certaine proportion de mouvement et de repos, mouvement et repos apparaissent bien comme le principe universel des corps. Dans ces conditions, tous ces corps, variant sans cesse à l'infini et formant un univers immuable quant à son tout (car il s'y conserve la même quantité de mouvement, et aussi, ce qui est tout différent, la même proportion de mouvement et de repos), constituent le mode infini médiat, ou *facies totius universi* ; tandis que le mouvement, qui est immuable, qui est leur cause et, par conséquent, rend raison d'eux tous, doit être posé comme mode infini immédiat, puisqu'il est le mode absolument premier d'où dérive dans l'Etendue l'univers des existences.

Cependant, « le » mouvement n'est dans la conception spinoziste qu'une cause physique agissant dans les causes physiques particulières ; il n'est rien d'autre que la quantité constante des mouvements que ces causes échangent dans l'univers. Il est *dans* la *facies totius universi,* et non au delà. Il est tout entier dans le plan des existences et l'on ne voit pas comment il pourrait être conçu dans le plan des

25. *Ethique,* V, *Prop. 22* et sqq.
26. *Ethique,* I, *Coroll.* de la *Prop. 32.*

essences, ni être érigé en principe métaphysique des existences ou causes physiques. A le bien prendre, il ne saurait être que le *mode infini médiat.* Ce qui lui correspond dans l'attribut Pensée, ce ne peut être l'entendement infini, univers des essences éternelles (psychiques), mode infini immédiat, mais la volonté infinie, mode infini médiat, présente dans l'infinité des volontés finies, causes physiques singulières dans l'univers des âmes existantes[27], de la même façon que « le mouvement » est présent dans l'infinité des mouvements finis, causes physiques singulières dans l'univers des corps existants.

On retrouve donc ici les plus graves distorsions.

Mais on voit en même temps d'où elles proviennent : c'est de l'origine différente qu'ont la conception des modes infinis de la Pensée et celle des modes infinis de l'Etendue. La première a sa source dans la métaphysique traditionnelle, et se fonde sur le concept de la substance divine, cause des essences éternelles et des existences fugitives. La seconde a sa source dans la physique contemporaine issue de Descartes, et se fonde sur le concept de l'étendue substance et sur celui du mouvement considéré comme le principe d'où naissent, à partir de la substance, les diversités de ses modes. Dans cette physique, il n'y a pas, au delà de l'univers des corps existants, un univers d'essences éternelles. En dehors des corps existants, il n'y a rien d'autre qu'une matière immuable, divisible par le mouvement. Les deux conceptions étant hétérogènes, il n'est pas étonnant qu'elles ne puissent être corrélatives et que le mode infini immédiat de la Pensée, pour autant qu'il est identifié avec l'entendement divin et ses essences éternelles, ne puisse entrer en symétrie avec le mode infini immédiat de l'Etendue, pour autant qu'il est identifié avec le mouvement.

Est-ce à dire qu'entre la conception métaphysique et la conception physique la conciliation soit radicalement impossible ? Sans doute non. Leibniz, dans une situation différente, mais analogue, l'a pour son compte tentée et somme toute réussie, car il parvient à fonder la physique « abstraite » de son époque dans une physique mi-abstraite, mi-concrète : celle des forces vives et mortes, à son tour fondées dans une physique concrète, qui n'est qu'une métaphysique des substances[28]. Mais il fallait une double élaboration de la physique et de la métaphysique. Chez Spinoza lui-même, qui n'a pu, dans sa trop courte vie, parvenir à mettre définitivement en ordre ses pensées sur la physique[29], il existe des éléments de conciliation.

27. Cf. *supra,* § VIII, p. 318.

28. Cf. Gueroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes,* Paris, 1934, 2e éd., Paris, Aubier, 1967, chap. VII.

29. Cf. *Lettre LXXXIII, à Tschirnhaus,* Ap., III, p. 371, Geb., IV, p. 334, l. 26-28.

Tout d'abord, chez lui, le mouvement ne saurait diviser la substance Etendue, puisque celle-ci est indivisible ; la diversité des modes à son tour ne provient pas du mouvement, mais de la puissance de Dieu, laquelle, étant infiniment infinie, implique nécessairement la production d'une diversité infiniment infinie d'effets ou de propriétés ; le changement et le mouvement des corps a son principe dans l'action réciproque de leurs *conatus*, qui expriment la force interne de leurs essences, de sorte que la proportion de repos et de mouvement, qui les constitue chacun, ne fait qu'exprimer dans l'existence la caractéristique interne de leur essence éternelle. Le mouvement est alors réduit à la manifestation de ces forces internes d'expansion. Les essences des corps, éternelles, actives, pourraient alors être conçues comme constituant le mode infini immédiat de l'Etendue [30]. Ainsi serait restituée entre celui-ci et le mode infini immédiat de la Pensée une correspondance conforme à l'architectonique fondamentale du système. Mais cette correspondance n'est indiquée nulle part dans les textes [31]. Ne pouvant être l'objet que d'une interprétation hasardeuse, elle ne saurait être considérée comme la doctrine expresse de Spinoza, mais seulement comme une conjecture plausible qu'autorisent les perspectives de son système.

30. On verra plus tard, en examinant la théorie spinoziste des corps, que la physique spinoziste tend par certains côtés à se rapprocher de la physique leibnizienne, où le repos se réduit à la plus extrême lenteur, et l'opposition mouvement-repos à l'opposition vitesse-lenteur ([*corpora*] *quae solo motu et quiete, celeritate et tarditate inter se distinguuntur, Ethique*, II, *Prop. 13, Scolie, Lemme* VI et son *Scolie*), ces deux termes opposés n'étant que les deux extrêmes de la manifestation d'une même force (le *conatus*). — On comprend, en conséquence, que Spinoza puisse affirmer (I, *Coroll.* de la *Prop. 32*) que la volonté et l'entendement soutiennent avec la nature de Dieu la même relation que le mouvement et le repos, car ils sont eux aussi (II, *Coroll.* de la *Prop. 49*) une seule et même chose — les différents degrés possibles de l'affirmation (volonté) étant inclus dans la force immanente à l'essence considérée (entendement) de la même façon que les divers degrés de vitesse et de lenteur (mouvement) sont inclus dans le *conatus* immanent à l'essence du corps considéré (repos).

31. Si l'on se réfère au *Scolie* de la *Prop. 40* du Livre V, le symétrique de l'entendement infini doit être l'univers des essences éternelles des corps, dont les idées sont les âmes éternelles, et l'on doit concevoir que, sous les variations des corps existants, subsistent, immobiles, leurs essences, c'est-à-dire les forces internes dont les mouvements externes des corps existants ne sont que les manifestations. Conception qui se rapproche de la physique leibnizienne en s'éloignant de la physique cartésienne, car elle conduit à établir une distinction entre la force et le mouvement actuel.

CHAPITRE XII

LE DIEU EFFET (*suite et fin*)

II. *Les Modes finis*
(*Propositions 24* à *29*)

§ I. — Infinité, éternité, immutabilité caractérisent les modes produits par la nature absolue de l'attribut, c'est-à-dire son effet considéré globalement. La déduction de ces trois caractères dans les *Propositions 21* à *23* est le préliminaire indispensable à la déduction des modes finis, puisque l'attribut de Dieu n'en peut produire la diversité infinie qu'en les posant tous à la fois dans l'éternité par un acte unique et indivisible dont le mode infini est l'expression. Ce mode infini a été dédoublé en un mode infini immédiat et en un mode infini médiat, identifiés, le premier avec l'univers des essences, et le second avec l'univers des existences. Mode infini immédiat et mode infini médiat ne sont en réalité que les deux aspects d'une même chose, car ils ont l'un et l'autre pour cause la nature absolue de Dieu, qui, de ce fait, est la cause absolument productrice de l'un comme de l'autre.

§ II. — Les *Propositions 21* à *23* se sont attachées uniquement à démontrer les propriétés de ces modes (existence nécessaire et infinitude), et en particulier (*Prop. 22*) que les propriétés du second étaient les mêmes que celles du premier. Mais nulle part il n'a été établi qu'il dût y avoir un mode infini, ni qu'il dût se dédoubler. C'est qu'il s'agit là d'une vérité allant de soi. Il est, en effet, évident que la nature absolue de chaque attribut devant (de par la *Proposition 16*) produire une infinité de choses, cette infinité a toujours dû exister, et qu'il y a nécessairement un mode infini et éternel. Il est non moins évident que ce mode doit être double : immédiat et médiat. En effet, renfermant en lui la série entière des choses existant nécessairement dans la durée, il doit les comprendre aussi en lui hors de la durée, c'est-à-dire éternellement. Ainsi, les mêmes termes doivent d'un côté exister fugitivement dans la durée et d'un autre côté être éternels, non par une existence de durée illimitée, mais par l'actualité éternelle de leur être hors de toute durée, éternité qui est celle des

vérités, étant immuablement présents dans le mode infini divin quant à leur nature ou à leur définition. Bref, ils sont éternels en lui seulement par *leur essence.*

Contrairement aux existences, ces essences ne se disposent pas en série, car la position de l'une ne dépend pas de celle des autres, puisqu'elles sont posées toutes ensemble immédiatement par Dieu comme des parties composantes d'un même tout. La limitation réciproque des parties n'est nullement la dépendance en chaîne de leur position, car, pour qu'elles se limitent réciproquement, il faut qu'elles aient été posées ou inscrites, inconditionnellement, en même temps et immuablement, dans le tout. Ainsi, pour autant que le mode infini doit comprendre la série infinie des existences se conditionnant les unes les autres dans la durée, il doit comprendre d'abord l'univers des essences immobiles, posées absolument, c'est-à-dire hors de tout conditionnement en chaîne, dans l'éternité. *Il est donc nécessaire qu'il se dédouble en un mode infini immédiat et un mode infini médiat*, la nécessité de ces deux modes venant de ce que « il suit... de la *Proposition 16*... que, la nature divine étant donnée, aussi bien l'essence que l'existence des choses doit s'en conclure nécessairement » (*Scolie* de la *Prop. 25*).

Enfin, le premier de ces modes est effectivement le plus immédiat des deux, puisque c'est par son intermédiaire que la nature absolue de l'attribut produit le second, et puisqu'en lui la production de chacun des éléments qui le constituent est, en un sens, tout aussi immédiate que la production de son tout ; car, si elle ne résulte pas, comme celle du tout, de la nature absolue de l'attribut, elle résulte, tout autant qu'elle, de la causalité inconditionnée de Dieu. Dans le mode infini médiat, au contraire, si le tout, c'est-à-dire la série infinie des existences ou des causes prise dans son ensemble, bref, l'ordre commun de la Nature est produit absolument, en revanche, chaque élément de ce tout, c'est-à-dire chaque existence ou chaque cause de la chaîne infinie, n'est produite par Dieu que sous la condition que soit préalablement produites en cascade les autres causes ou existences qui les précèdent dans la chaîne ; chacune d'elles n'est donc produite que médiatement.

§ II *bis*. — Bien que dans la *Proposition 21*, pour démontrer que le mode infini immédiat existe éternellement, Spinoza, prenant pour exemple l'idée de Dieu, mode infini immédiat de la Pensée, établisse que cette idée ne peut avoir une *durée limitée*, on n'en saurait conclure que ce mode existe infiniment *dans la durée*. Seul existe infiniment dans la durée le mode infini *médiat*, ou même le mode infini en tant qu'en lui mode infini immédiat et mode infini médiat sont indissociables. *Exister*, pour le mode infini immédiat, considéré à part, signifie seulement jouir de l'actualité éternelle, hors de toute

durée, qui est celle de la réalité des essences. C'est bien la même sorte d'exister que celles des vérités éternelles. *Exister* n'est donc pas un terme univoque au regard du mode infini immédiat et au regard du mode infini médiat : dans un cas, c'est l'actualité de l'essence étrangère à la durée, dans l'autre, c'est l'actualité de l'existence dans la durée même, Dieu ne pouvant produire l'actualité de la seconde que s'il a produit l'actualité de la première : « Les choses [en effet] sont conçues comme actuelles en deux manières : ou bien en tant que nous en concevons l'existence avec une relation à un temps et à un lieu déterminés, ou bien en tant que nous les concevons comme contenues en Dieu et comme *suivant de la nécessité de la nature divine.* Celles qui sont conçues comme vraies ou réelles de cette seconde manière, nous les concevons sous l'aspect de l'éternité » (V, dém. de la *Prop. 29*). Les idées des choses réelles de cette seconde manière, ce sont les idées des essences, ou idées de ces « choses singulières qui n'existent pas », dont parle le *Corollaire* de la *Prop. 8* du Livre II, idées qui, elles non plus, « *n'existent pas, sinon dans la mesure où existe l'idée infinie de Dieu* » qui les contient, idées qui constituent avec cette idée de Dieu le mode infini immédiat de la Pensée ou entendement divin. Ainsi, l'existence du mode infini immédiat n'est pas une existence dans la durée, mais cette réalité actuelle de seconde sorte, hors de toute durée, qui est le propre de l'essence et de la vérité.

***

§ III. — La déduction des modes finis doit, selon l'ordre, succéder immédiatement à celle des modes infinis. Précisément, elle va se dérouler maintenant de la *Proposition 24* à la *Proposition 29.* Selon l'ordre également, cette déduction doit commencer par celle des modes finis contenus dans le mode infini immédiat. En conséquence, si l'interprétation que nous avons proposée est exacte, la déduction des essences doit précéder et celle des existences doit suivre. Effectivement, les *Propositions 24* et *25* portent sur les essences, et les *Proposition 26* à *29* sur les existences. Toutefois, les *Propositions 24* et *25* portent aussi sur les existences dans la mesure où le statut des existences est conditionné par celui des essences.

La déduction des essences finies, dans les *Propositions 24* et *25*, n'a pas pour objet d'établir *comment elles sont produites par Dieu*, mais *qu'elles sont produites par Dieu*, c'est-à-dire qu'elles en sont des modes, et sont, à ce titre, les parties constituantes de son mode infini immédiat. La recherche du *comment* est en effet, ici, superflue, car, puisque les essences sont éternelles, Dieu, s'il les produit, ne peut que les produire absolument et sans conditionnement en cascade. Il n'y a donc pas lieu de rechercher à leur propos un *modus*

operandi d'où dépendrait la position de chacune, comme, au contraire, il le faut pour chacune des existences, dont la position, ne pouvant être expliquée par le seul acte inconditionné de Dieu, requiert, en outre, le conditionnement de cet acte par la série infinie des causes finies. Aussi ne trouvera-t-on rien d'autre à propos de la production des essences que les plus succinctes affirmations, par exemple, dans le *Scolie* de la *Proposition 40* du Livre V, l'indication que les modes finis éternels composent tous ensemble le mode infini éternel, et s'y limitent les uns les autres — cette limitation réciproque n'étant pas leur condition préalable, mais s'opérant en même temps que leur position globale absolue.

En revanche, prouver que les essences finies sont produites par Dieu et qu'elles en sont des *modes*, c'est là une tâche urgente à deux points de vue différents, car c'est à deux points de vue différents que, traditionnellement, des philosophes ont pu le nier.

Les uns parce qu'ils les tiennent pour des *substances*, c'est-à-dire pour des êtres qui subsistent hors de Dieu, de façon séparée : c'est la thèse d'inspiration aristotélicienne.

Les autres, parce qu'ils les tiennent pour des *archétypes* que Dieu ne produit pas, mais qui, présents de toute éternité en lui, indépendamment de sa puissance, sont antérieurs à son action créatrice et imposent à celle-ci des modèles et des règles opératoires : c'est la thèse de l'entendement créateur, d'inspiration platonicienne.

Selon la première thèse, les substances sont, certes, créées par Dieu, mais elles subsistent ensuite hors de lui, ayant en elles leur principe propre de mouvement et de vie, certaines pouvant même être douées d'un libre arbitre aussi absolu que celui de Dieu. Si leur état de créature les rend dépendantes du Créateur, en revanche, après la création, elles sont, dans une certaine mesure, indépendantes de lui. Selon la seconde thèse, elles ne sont pas conçues comme subsistant hors de Dieu, de façon séparée, mais comme résidant en lui ; de ce point de vue, leur indépendance paraît moindre ; mais, en un autre sens, elle apparaît plus grande du fait que, n'étant pas créées par Dieu, elles ne dépendent pas de sa puissance. Néanmoins, en dépit de ces divergences, les deux thèses s'accordent pour refuser aux essences la qualité de *mode*.

De ces thèses, la *Proposition 24* réfute la première et la *Proposition 25* la seconde.

Toutefois, ces deux Propositions n'ont pas qu'une portée négative, ni qu'une signification polémique, car, en établissant que les essences finies sont, tout autant que les existences, des modes produits par Dieu, elles aboutissent à préciser comment les choses peuvent être en Dieu et immanentes à lui, tout en étant radicalement distinctes de lui.

§ IV. — Selon la *Proposition 24*, « *l'essence des choses produites par Dieu n'enveloppe pas l'existence* ». Si, en effet, elle l'enveloppait, ces choses existeraient par soi (cf. *Définition 1*), et, par conséquent, elles ne seraient pas produites par Dieu. — Cette *Proposition* et sa démonstration paraissent à première vue la plus banale des tautologies, car il est évident qu'une chose produite par une autre (par Dieu) n'est pas produite par elle-même [1]. Mais, rapprochée de la *Proposition 7*, elle devient riche de sens ; car, dès qu'on se souvient que tout ce qui existe par soi est substance et réciproquement, on peut l'exprimer sous cette nouvelle forme : *les essences des choses produites par Dieu ne sont pas des essences de substance*, c'est-à-dire des choses dont l'essence enveloppe l'existence. En conséquence, l'être de la substance n'appartient pas aux essences des choses produites par Dieu, et, comme il n'y a rien d'autre que des substances et des modes [2], elles ne peuvent être que des modes.

C'est ce que confirme le *Corollaire* [3], qui, tout en développant une conséquence de la *Proposition*, répond à une objection. En effet, les protagonistes de la substantialité des essences finies récuseraient la démonstration de la *Proposition 24* en faisant valoir qu'ils entendent par substance, non une chose qui existe par soi et que Dieu ne produirait pas, mais une chose qui, une fois créée, se suffit à soi-même et persévère par ses propres forces dans l'existence qui lui a été donnée. A cette objection répond une argumentation conforme à cette conception cartésienne selon laquelle ce qui a la force de conserver son existence doit avoir celle de se la donner, la conservation de l'existence n'étant que sa *création continuée* [4] ; d'où il résulte que ce qui ne peut se causer ne peut se conserver, c'est-à-dire persévérer par soi seul dans l'existence ou durée. La démonstration de Spinoza s'inspire du même principe, à savoir que ce qui n'existe pas par soi ne peut persévérer de soi-même dans l'existence et que, en conséquence, les essences finies n'enveloppant pas comme l'essence de Dieu nécessairement l'existence, on peut nier d'elles, sans contradiction, l'existence et la durée, et conclure qu'elles ne peuvent, par elles seules, se soutenir dans l'existence. D'où cette formule : Dieu n'est pas simplement la cause par quoi les choses commencent à

1. « ... Nulla res extra Deum habet ex se entitatem suam, nam illud *ex se*, includit negationem habendi ab alio, id est dicit talem naturam quae absque alterius efficientia habeat actualem entitatem... », Suarez, *Met. disp.*, § 1, 5, 13 sqq.
2. *Eth.*, I, *Prop. 4*, dém., Ap., p. 27, Geb., II, p. 47, l. 28-29.
3. *Prop. 24, Coroll.*, Ap., p. 77, Geb., II, p. 67.
4. Concept également scolastique, mais Descartes a établi, entre la *persévérance par soi* et la *causa sui*, un lien nécessaire que l'Ecole n'avait pas conçu.

exister [c'est-à-dire par quoi il est leur créateur], mais aussi celle par quoi elles persévèrent dans leur existence [5], autrement dit, pour user d'un terme scolastique [6], Dieu est cause de l'être des choses (*causa essendi*).

Toutefois, cette argumentation n'aboutit que si l'on suppose les concepts spinozistes de substance et de mode, à savoir : tout ce qui est par soi et conçu par soi est substance, tout ce qui est par un autre et n'est conçu que par un autre est mode. En effet, Descartes, tout en admettant que les essences finies ne peuvent ni exister par elles-mêmes, ni se maintenir par elles seules dans l'existence, persistait cependant à y voir des substances. Mais Spinoza a établi que le concept d'une substance qui serait finie et n'existerait pas par soi est un concept contradictoire, « une chimère » au sens précis du mot.

Cette *Proposition* et son *Corollaire* sont fortement ambivalents, car, tout en portant sur l'essence des choses, ils portent aussi sur leur existence. En effet, si, d'un côté, ils prouvent que les *essences* ne sont pas des substances, ce qui est leur objet principal, ils prouvent du même coup que Dieu produit l'*existence* des choses tout autant que leur essence, puisque, n'étant pas des substances au sens spinoziste, ces choses n'existent pas par soi ; et que, ne pouvant être non plus, de ce fait, des substances au sens traditionnel, la conservation de leur existence dépend de Dieu directement, et non de leur pouvoir propre. En conséquence, on pourra prouver que leur puissance, c'est-à-dire leur pouvoir de produire des effets dans la durée,

5. « Deum non tantum esse causam ut res incipiant existere ; sed etiam ut in existendo perseverant, sive (ut termino scholastico utar) Deum esse causam essendi rerum », *Ethique*, I, *Prop. 24, Coroll.*, Geb., II, p. 67, l. 18-20 ; cf. *Eth.*, II, *Scolie* du *Coroll.* de la *Prop. 10*, Ap., p. 141, Geb., II, p. 93, l. 22-24, *Tract. Pol.*, II, § 2, *Principia phil. cart.*, I, *Prop. 12, Cogit. Met.*, II, chap. 10, § 6. — *Esse* est pris ici pour *perseverare in existendo*. *Causa essendi* s'oppose à causa *fiendi* ou *existendi* (création), cf. note suivante.

6. Cf. « Operatio Dei quae est per se causa quod res sit, non est alia secundum quod facit *principium essendi*, et *essendi continuationem* », saint Thomas, *De Potentia*, 5, 1, 2. « Fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri ; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus, non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse », saint Thomas, *Sum. Theol.*, I, qu. 104, art. 1. — *Fieri* désigne ici créer, et *esse* proprement conserver. — Cf. aussi saint Augustin : « Virtus Dei ab eis quae creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret », 4 super *Gen. ad litt.*, cap. 2, circa princ., cité par saint Thomas, *Sum. Theol.*, I, qu. 104, art. 1. — Cf. Eustache de Saint-Paul : « Causa producens et conservans... a qua pendet effectus in fieri simul et conservari », *Sum. Phil.*, III, 59-61. — Cf. Descartes : « Deus est causa rerum creatarum, non modo secundum fieri, sed etiam secundum esse », *V[e] Rép.*, A. T., VII, p. 369, l. 22-23 ; cf. aussi *Méditations*, A. T., VII, p. 48, l. 28 sqq. à p. 49, l. 11, p. 50, l. 27, p. 53, l. 12-18.

n'est rien d'autre que la puissance même de Dieu déterminée d'une certaine façon (cf. *Proposition 26*), et qu'ainsi il n'y a pas proprement de causes secondes.

§ V. — Alors que la *Proposition 24* établit que les essences des choses finies sont des modes en prouvant qu'il est impossible qu'elles soient des substances, la *Proposition 25* : « *Dieu n'est pas seulement cause efficiente de l'existence, mais aussi de l'essence des choses* », — qui vise d'autres adversaires, — l'établit en montrant que, si on le niait, on devrait admettre que cette essence peut être conçue sans Dieu. En effet, Dieu n'en étant pas la cause, elle n'envelopperait pas la connaissance de Dieu, puisque, d'après l'*Axiome 4*, la connaissance d'une chose n'enveloppe celle d'une autre que si celle-ci en est la cause. Mais une telle conséquence est absurde, puisque, d'après la *Proposition 15*, « tout ce qui est... ne peut être conçu sans Dieu ». Donc Dieu produit les essences, et celles-ci sont des modes.

Cette Proposition et sa démonstration sont bien appropriées au genre d'adversaires qu'elles visent. Ceux-ci, en effet, qui sont platoniciens, se fondant sur le caractère éternel et immuable des essences des choses, les conçoivent, de ce fait, comme incréées, par opposition aux existences, qui, temporelles et changeantes, appartiennent visiblement au créé. De plus, ils situent ces essences à l'intérieur de l'entendement créateur (Logos ou Verbe incréé), comme des archétypes sur le modèle desquels sont créées les choses existantes ; et c'est dans et par le Verbe divin que nous les connaissons, tout de même que Dieu les connaît en se connaissant lui-même. Mais, si ces archétypes sont conçus sans Dieu, ce n'est pas en connaissant le Verbe de Dieu que nous pourrons les connaître. Et Dieu lui-même *ne les connaîtrait pas en se connaissant lui-même*, car, n'en étant pas la cause, en se connaissant, il ne connaît pas leur cause, et par conséquent ne les connaît pas, puisque (cf. *Axiome 4*) *vere scire est scire per causas.*

De là peuvent se tirer deux remarques : 1° de ce que les essences sont causées, c'est-à-dire, selon le langage traditionnel, créées, on ne doit pas en conclure qu'elles sont hors du Verbe, mais que le Verbe lui-même est un effet, c'est-à-dire, selon le langage traditionnel, une créature ; 2° on comprend que l'idée de Dieu et les idées de ses affections ne fassent dans son entendement qu'une idée unique, car les idées de ses affections, étant vraies, sont nécessairement liées à l'idée de Dieu, en tant que Dieu est leur cause ; ce sans quoi elles ne seraient pas vraies. De plus, chaque idée de l'entendement divin ne fait qu'un avec l'idée de Dieu, puisque, étant adéquate, elle enveloppe nécessairement l'idée de sa cause, à savoir Dieu.

§ VI. — C'est en se plaçant chacune au point de vue d'un adversaire différent que les *Propositions 24* et *25* ont démontré que les essences des choses particulières sont des modes. Il s'agissait, en quelque sorte, d'ouvrir la voie en commençant par désarmer les contradicteurs sur le terrain même qui est le leur. Aussi ont-elles un caractère réfutatif et indirect, qui se marque, soit dans leur formule, soit dans le style de leur démonstration : il est *faux* que les essences des choses produites par Dieu enveloppent l'existence, c'est-à-dire soient des substances (*Prop. 24*) ; il est « *absurde* » de « *nier* » que Dieu soit cause des essences (*Dém.* de la *Prop. 25*).

Ce préalable une fois rempli, le *Scolie* et le *Corollaire* de la *Proposition 25* s'élèvent à une démonstration génétique, dégagée de toute préoccupation polémique, et fondent le statut des essences comme modes directement, soit, dans le *Scolie*, sur la puissance infiniment infinie de Dieu, en vertu de la *Proposition 16*, soit, dans le *Corollaire*, sur son essence infiniment infinie, en vertu de la *Proposition 15*.

D'après le *Scolie*, la nature de Dieu étant donnée, il suit nécessairement de sa puissance infiniment infinie qu'il produit toutes les choses particulières (*Prop. 16*) quant à leurs essences aussi bien que quant à leurs existences, car les premières ne sont pas moins particulières que les secondes. La nature de Dieu lui imposant donc de produire toutes les choses particulières pour la même raison par laquelle elle lui impose de se produire lui-même [7], on doit conclure que Dieu doit être dit cause de toutes les choses dans le même sens où il est dit cause de soi. En conséquence, il est aussi absurde de nier que Dieu soit la cause des essences, — aussi bien que des existences, — que de nier qu'il soit cause de soi, c'est-à-dire qu'il existe.

Liant directement la négation de la production des essences par Dieu à la négation même de l'existence de Dieu, cette preuve est beaucoup plus énergique que les précédentes.

Elle est confirmée par le *Corollaire*, qui, comme l'annonce la fin du *Scolie*, établit encore plus clairement que Dieu est cause des choses dans le même sens où il est dit cause de soi. En effet, s'appuyant sur la *Proposition 15*, selon laquelle, en vertu de l'essence de Dieu, rien ne peut être ni être conçu sans Dieu, il montre que les choses particulières, n'étant que les affections ou modes exprimant d'une certaine manière déterminée les *attributs de Dieu* (*Déf. 5*), doivent être en Dieu et ne peuvent ni être ni être conçues sans Dieu, puisque les attributs ne le peuvent pas non plus. Ainsi se confirme, au point de vue de l'essence de Dieu, ce qui a été établi dans le *Scolie* au point

7. A ce sujet, comparer entre elles la démonstration du *Scolie* de la *Proposition 11* et la démonstration de la *Proposition 16*.

de vue de sa puissance. De la même façon que Dieu se produit nécessairement lui-même dans tous ses attributs, il produit nécessairement l'infinité infiniment infinie des modes par où ses attributs s'expriment. De plus, en évoquant les attributs, et non plus simplement Dieu, ce *Corollaire* assied finalement la preuve sur la *Natura Naturans*, expressément considérée (*Deus, sive omnia attributa* (cf. *Prop. 19*) = *Natura Naturans* [8]).

§ VII. — De la *Proposition 25*, de son *Corollaire* et de son *Scolie* découlent dès maintenant des conséquences importantes :

1. Tout d'abord, puisque tant les essences que les existences des choses particulières sont des effets ou modes de Dieu, il résulte que l'homme ne peut plus être tenu, ainsi que presque tous l'ont cru, comme une substance ; d'où la *Proposition 10* du Livre II : « L'être de la substance n'appartient pas à l'essence de l'homme, autrement dit, ce n'est pas une substance qui constitue la forme de l'homme » ; d'où son *Corollaire* : « Il suit de là que l'essence de l'homme est constituée par certaines modifications des attributs de Dieu » — *Corollaire* dont la démonstration s'appuie expressément sur le *Corollaire* de la présente *Proposition 25*.

2. Puisque Dieu est cause tant de l'essence que de l'existence des choses, et que la cause, en ce en quoi elle est cause, est incommensurable avec ce en quoi son effet est effet, il y a incommensurabilité quant à l'essence et à l'existence entre Dieu et ses modes. Il en résulte que, bien que les modes soient en Dieu et ne fassent qu'un avec lui, en tant qu'il est leur substance, il n'y a aucune confusion entre eux et lui, en tant qu'ils en sont les effets.

3. En concevant que Dieu produit les essences (tout autant que les existences), Spinoza est d'accord avec Descartes, sauf qu'il conçoit que Dieu les produit nécessairement, tandis que Descartes conçoit que Dieu les produit librement et qu'elles sont contingentes. Il diverge, en revanche, de nombreux philosophes et théologiens chrétiens, qui voient en elles, non des effets de Dieu, mais des êtres incréés [9], de toute éternité présents en Dieu. Cependant, ne déclare-

8. Cf. *supra*, chap. X, § XIX, pp. 300 sqq.

9. Du moins si l'on entend par essence la nature de la chose créée, telle qu'elle est en elle-même, abstraction faite de l'être existant ou créé de cette chose, et non la nature en tant qu'elle est celle de la chose existante ou créée ; car, avant que la chose soit créée ou existante, cette nature n'est rien, puisqu'elle n'existe pas, mais avant que la chose existe, la nature de la chose est dans l'intellect divin, au titre d'*essentia creatrix* : « Du fait que l'être (*esse*) est attribué à la quiddité [c'est-dire à l'essence], on dit que, non seulement cet être, mais la quiddité elle-même est créée ; car, avant que cette quiddité ait l'être, elle n'était rien, *sinon dans l'intellect*

t-il pas, dans le Livre II, que « tous reconnaissent que Dieu est la cause unique de toutes choses, tant de leur essence que de leur existence »[10] ? Ne proclament-ils pas que Dieu est *causa essendi* (*causa secundum esse*) et non seulement *causa existendi* (*causa secundum fieri*)[11] ? Certes, mais les mots recouvrent ici des notions différentes, car, si *causa existendi* signifie bien que Dieu est la cause, c'est-à-dire le créateur de l'existence des choses (*causa fiendi*), *causa essendi* signifie, non pas qu'il est cause de leur essence ou nature, mais seulement qu'il est la cause par quoi persévère leur existence. A première vue, les deux sortes de causalité n'ont aucun rapport. Mais, précisément, ce que Spinoza a démontré dans le *Corollaire* de la *Proposition 24*, c'est qu'on ne peut soutenir que Dieu est la cause par quoi les choses persévèrent dans leur existence sans devoir accorder aussitôt qu'il est la cause de leur essence, car, du moment qu'une essence n'a pas le pouvoir de conserver par elle-même son existence, elle n'a pas le pouvoir de se la donner, elle n'est pas une substance, elle est un mode et, de ce fait, est causée par Dieu[12].

*
**

§ VIII. — Les *Propositions 26* à *29* déduisent le contenu du mode infini médiat, c'est-à-dire les choses singulières ou modes finis existant dans la durée. On passe ici de l'univers des essences à celui des existences.

Cette déduction comporte trois articulations : 1° la déduction de la détermination des existences par Dieu, objet des *Propositions 26* et *27* ; 2° la déduction de leur détermination par la chaîne des choses singulières existant dans la durée, objet de la *Proposition 28* ; 3° l'union des *Propositions 26* et *27* et de la *Proposition 28*, d'où il résulte que les choses singulières sont soumises à une double détermination nécessaire : la détermination par Dieu et la détermination par les choses extérieures ou ordre commun de la Nature ; c'est l'objet de la *Proposition 29* qui, entrecroisant ces deux déterminations, conclut à la détermination absolument nécessaire de toutes les choses existant dans la Nature.

du créateur, où elle n'est pas créature, mais *essence créatrice* », saint Thomas, *De Potentia,* qu. 3, art. 5. Cf. Suarez, *Met. disp.,* 31, 5, 13-15. Cf. saint Augustin, *De Div.,* qu. 83 ; cf. qu. 46 ; *De ideis,* 20, etc., saint Thomas, *Sum. Theol.,* I, qu. 10, art. 3, ad 3m, art. 6 ; qu. 15, art. 2, etc. ; Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique,* préface.

10. « Apud omnes in confesso est quod Deus omnium rerum, tam earum essentiae quam earum existentiae, unica est causa », *Ethique,* II, *Scolie* du *Coroll.* de la *Prop. 10,* Ap., p. 141, Geb., II, p. 93, l. 22-23. Cf. *infra,* t. II, chap. v, § v.

11. *Ibid.*, l. 24-25.

12. Cf. *supra,* § IV, p. 329.

Les *Propositions 26* et *27* correspondent dans l'ordre des existences aux *Propositions 24* et *25* dans l'ordre des essences : ici comme là, il s'agit d'établir que la chose est produite par Dieu, la façon différente dont cette production a lieu venant de ce que, ici et là, la nature de la chose n'est pas la même (cf. *infra*, § IX).

En revanche, rien dans l'ordre des essences ne correspond à la *Proposition 28*, parce que, comme on l'a vu, chaque essence étant posée absolument par Dieu sans que sa production dépende de la production préalable d'une série d'autres, Dieu n'est pas là astreint à un *modus operandi* [13]. Au contraire, il s'y trouve astreint lorsqu'il s'agit des existences dans la durée, car il ne peut en produire une qu'à condition d'en produire préalablement une série infinie d'autres. C'est ce *modus operandi* que déduit la *Proposition 28* [14].

§ IX. — Du fait que les existences ne peuvent être produites par Dieu que par l'intermédiaire les unes des autres, elles n'ont pas le même comportement que les essences qui sont produites immédiatement, indépendamment les unes des autres. Elles doivent en effet, contrairement à celles-ci, *agir les unes sur les autres.* Or, elles ne le peuvent que si elles sont, les unes à l'égard des autres, des *causes* physiques. Ainsi, alors que les essences dans l'éternité sont conçues simplement comme des êtres immuables, sans action les uns sur les autres, les existences dans la durée sont conçues comme des *causes* agissant sans cesse les unes sur les autres. Il revient donc au même de parler de *choses* ou de *causes* (haec *causa,* sive hic *modus*), de l'ordre des choses ou de l'ordre des causes, car l'ordre des choses n'est que l'ordre selon lequel elles se causent les unes les autres. C'est pourquoi les formules du « parallélisme » parlent indifféremment de l'ordre des choses ou de l'ordre des causes [15].

Ce n'est pas que les essences ne soient pas elles-mêmes, en un autre sens, des causes, car elles renferment en elles le *conatus* où, de toute éternité, s'exprime la force divine qui les produit et les habite, ce par quoi elles promeuvent l'existence et la font persévérer, autant que l'ordre des causes singulières extérieures le permet. Mais, en tant qu'elles sont des forces purement intérieures qui n'agissent pas les unes sur les autres, puisque nulle essence n'agit sur une autre, de telles causes sont *métaphysiques.* Au contraire, les existences singulières, agissant les unes sur les autres et dépendant chacune

13. Cf. *infra,* § XI, p. 338, note 25.
14. *Ethique,* I, *Prop. 28,* Geb., II, p. 69, l. 26.
15. Cf. *Ethique,* II, *Prop. 7* : « Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum » ; *ibid., Scolie* : « Unum eumdemque ordinem, sive unam eandemque *causarum* connexionem, hoc est *easdem res* invicem sequi reperiemus » ; *ibid., Prop. 9,* Dém. : « Ordo et connexio idearum (*per Prop. 7 hujus*) idem est ac ordo et connexio causarum. »

de l'action des autres, sont, non plus des causes métaphysiques, mais des causes *physiques*. Leur enchaînement nécessaire dans la durée n'est, toutefois, que celui des effets changeants des forces internes indépendantes (*conatus*) dont les essences immuables sont le principe dans l'éternité [16].

§ X. — Puisque les choses singulières qu'il s'agit maintenant de déduire sont des *causes physiques* (psychiques ou corporelles, selon l'attribut considéré), c'est-à-dire des existences produisant dans la durée des effets intéressant l'existence des autres choses, c'est en tant que causes physiques qu'elles devront être déduites. Il faudra donc établir que « Dieu est leur cause, non seulement en tant qu'elles existent simplement » [ce qu'a déjà démontré le *Corollaire* de la *Prop. 24*], mais aussi en tant qu'on les considère « comme déterminées à produire quelque effet » [17]. Mais, puisque Dieu est leur cause et que, d'autre part, elles sont des causes physiques, il est évident que Dieu les cause en tant qu'elles sont de telles causes, et qu'ainsi c'est par lui seul qu'elles sont des causes, c'est-à-dire qu'elles agissent ou sont « déterminées à produire quelque effet ». D'où la *Proposition 26* : « *Une chose qui est déterminée à produire quelque effet a été nécessairement déterminée par Dieu* [à produire cet effet], *et celle qui n'est pas déterminée par Dieu ne peut se déterminer elle-même à produire un effet* ». Il est évident que ce par quoi une chose est cause est quelque chose de positif, c'est-à-dire est une certaine perfection ou puissance (cf. *Scolie* de la *Prop. 11*) qui l'incite (la détermine) à produire quelque effet ; et, de ce fait (*adeo*), ce positif doit, comme toute autre réalité ou perfection finie, être produit par Dieu quant à son essence et à son existence (*Prop. 16* et *25*) [18]. Donc, c'est Dieu même qui, étant la cause efficiente de cette cause, la détermine à produire quelque effet. C'est pourquoi une chose qui n'est pas déterminée par Dieu à produire quelque effet ne peut s'y

16. On retrouvera chez Leibniz une distinction analogue entre les forces métaphysiques et les forces physiques, les premières étant les forces primitives, qui sont immuables, et les secondes étant les forces dérivatives, vives et mortes, qui sont changeantes : dérivatives, parce qu'elles dérivent des primitives.

17. Cf. *Ethique*, I, *Prop. 29*, Dém. : « horum modorum Deus non tantum est causa, quatenus simpliciter existunt (*per Coroll. Prop. 24*), sed etiam (*per Prop. 26*) quatenus ad aliquid operandum determinati considerantur », Geb., II, p. 70, l. 27-29.

18. C'est pourquoi les choses finies tiennent toute leur perfection ou puissance de causes extérieures, ces causes étant de deux sortes : Dieu, cause de leur réalité quant à l'essence et à l'existence, et la série des causes finies dans la durée qui détermine la position par Dieu de leur existence en un temps et en un lieu déterminés (cf. *Scolie* de la *Prop. 11*, et *supra*, chap. V, § XVII, p. 200, note 52), cette série de causes étant d'ailleurs elle aussi causée par Dieu.

déterminer elle-même, car, sans la puissance de Dieu, elle est absolument dénuée de puissance ; sans Dieu qui la produit comme cause, elle n'est plus cause, et ne peut plus, par conséquent, produire quelque effet, car, « si nulle cause déterminée n'est donnée, il est impossible qu'un effet suive » (*Ax. 3*).

De là résulte, à la façon d'un corollaire, la *Proposition 27,* qui complète la deuxième partie de la Proposition précédente : « *Une chose qui est déterminée par Dieu à produire quelque effet ne peut se rendre elle-même indéterminée* », c'est-à-dire s'abstenir de produire quelque effet ; car, Dieu l'ayant posée comme cause efficiente, il est impossible que son effet ne suive pas ; puisque « d'une cause déterminée qu'on suppose donnée suit nécessairement un effet » (*Ax. 3*). Bref, la puissance causale d'une chose singulière n'étant qu'une partie de la puissance causale de Dieu [19], c'est-à-dire « la nature divine elle-même déterminée à agir d'une certaine manière » [20], il est contradictoire que cette chose puisse se déterminer à n'être pas déterminée à agir de cette manière.

L'impossibilité pour toute chose singulière d'avoir une puissance d'agir indépendante de Dieu, de se détacher de l'action nécessaire et déterminante de celui-ci, exclut la possibilité d'un libre arbitre dans tous les êtres finis. Pour échapper à cette conclusion, il faudrait supposer que la liberté n'est rien de positif, qu'elle est, non une réalité physique efficiente, mais un *néant qui ne fait rien et ne produit rien*, bref, une réalité seulement « morale ». C'est cette thèse que défendra Malebranche dans sa physique de l'Ame [21].

Par les *Propositions 26* et *27* se trouve enfin résolu le problème du *concours divin.* Spinoza en nie la notion traditionnelle, car ce prétendu « concours » ne consiste pas en une aide ou un soutien apporté du dehors à la puissance ou à l'action propre des créatures, mais en la puissance ou l'action même de Dieu qui la constitue [22]. Bref, Dieu fait tout absolument par lui seul. Conclusion que, dès les *Cogitata Metaphysica*, Spinoza déduisait de la création continuée cartésienne, et dont il entrevoyait l'absolue universalité ; car, si Dieu crée continuellement les choses, elles « n'ont jamais d'elles-mêmes aucune puissance pour produire quoi que ce soit, ni pour se déterminer à aucune action, et cela n'a pas seulement lieu dans les choses extérieures à l'homme, mais dans la volonté humaine elle-

19. « La puissance de l'homme, en tant qu'elle s'explique par son essence actuelle, est une partie de la puissance infinie, c'est-à-dire (I, *Prop. 34*) de l'essence de Dieu et de la Nature », IV, *Prop. 4,* Dém.

20. « Divina Natura... quatenus certo modo ad agendum determinata consideratur (*per Prop. 27*) », *Prop. 29,* Geb., II, p. 70, l. 25-26.

21. Cf. Gueroult, *Malebranche,* t. III, chap. XI, §§ 55 sqq., pp. 178 sqq. ; et *Appendice n° 3 : La physique de l'Ame,* pp. 390 sqq.

22. Spinoza, *Tractatus Politicus,* chap. II, § 3.

même » [23]. Comment concilier une telle conséquence avec la liberté humaine, c'est ce que, à ce moment-là, Spinoza, encore en partie cartésien, avouait ignorer [24].

***

§ XI. — La *Proposition 28* déduit le *modus operandi* de la production des existences par Dieu, *modus operandi* indissociable de leur nature de causes physiques. Il va être établi par là que la détermination par Dieu des choses existant et agissant dans la durée (*Coroll.* de la *Prop. 24* et *Prop. 26*) requiert en même temps leur détermination par l'ensemble des autres choses se déterminant en cascade les unes les autres. Ces choses sont donc assujetties à une double détermination. En effet, toute chose finie, déterminée [25] à

23. *Cogit. Met.,* II, chap. 11, intitulé : Du Concours de Dieu, Ap., I, pp. 491 sqq., Geb., I, pp. 273 sqq.

24. *Ibid.,* p. 492. Cf. *Lettre XLIII, à J. Osten,* 17 février 1671, Ap., III, p. 280, Geb., IV, pp. 221-222.

25. Prise à la lettre, l'expression *double détermination* pourrait sembler constituer un abus de langage, puisque tout est déterminé par Dieu seul : « Tout est déterminé par la nécessité de la nature divine à exister et à produire quelque effet d'une certaine manière » (*Prop. 29*). Mais Spinoza distingue lui-même la détermination par Dieu : « Tout ce qui est déterminé à exister et à produire quelque effet, est déterminé par Dieu » (*Prop. 26* et *Coroll.* de la *Prop. 24, Prop. 28,* Dém. *sub init.*) et la détermination par les causes extérieures finies, condition pour Dieu de la production des existences finies : « Une chose singulière quelconque, c'est-à-dire toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne *peut exister et être déterminée à produire quelque effet,* si *elle n'est déterminée à exister et à produire cet effet par une autre cause qui est elle-même finie et a une existence déterminée*; et à son tour cette cause... etc. », *Prop. 28.* Ainsi, toute chose singulière résulte d'une double détermination : 1° la détermination par sa cause principale : Dieu ; 2° la détermination par sa cause non principale ou *instrumentum* : la série infinie des causes finies. La première de ces déterminations est interne, la seconde externe, Dieu étant, au demeurant, cause aussi de l'*instrumentum.*

Le verbe *determinari* est pris ici en deux sens différents : 1° dans l'expression *determinatum ad existendum et operandum* (Geb., II, p. 69, l. 11), *determinari* signifie *incitari ad* (ad operandum = à œuvrer, à produire un effet, *zu wirken*) ; dans l'expression *determinatam existentiam, determinata* signifie *terminata* : bornée (id quod *finitum* est et determinatam habet existentiam, Geb., II, p. 69, l. 13). Les deux sens se rejoignent lorsqu'il s'agit du mode fini, qui est déterminé en tant que fini, et qui, ne pouvant agir par soi, doit être déterminé du dehors à agir, recevant d'une cause infinie (Dieu) la détermination à l'action. Cette limitation, on l'a vu, doit s'envisager à deux points de vue : 1° par rapport à Dieu, par lequel la chose « est agie » comme par un autre (le mode étant dans la substance comme en un autre, *ut in alio*), et, 2°, par rapport aux causes extérieures finies, d'où dépendent, pour la chose, la possibilité de déployer la force qu'elle tient de Dieu et la portion de durée impartie à son existence.

exister et à produire quelque effet, est déterminée par Dieu. Cependant, elle ne peut être produite par la nature d'un de ses attributs prise absolument, car elle serait alors, contrairement à l'hypothèse, un mode éternel, mais par cette nature affectée d'une certaine modification ; non toutefois en tant que cette modification serait éternelle et infinie (mode infini immédiat), car elle serait encore, contrairement à l'hypothèse, elle-même éternelle et infinie (c'est-à-dire mode infini médiat), mais en tant que cette modification est finie et a une existence déterminée. Celle-ci à son tour, *pour la même raison*, n'a pu être produite qu'à condition d'être déterminée par une autre existence déterminée, et ainsi à l'infini (le principe de même raison, si important chez Leibniz, étant ici *nervus probandi*). Bref, et c'est le texte de la *Proposition 28* : « *Une chose singulière quelconque, autrement dit, toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister ni être déterminée à produire quelque effet, si elle n'est déterminée à exister et à produire cet effet par une autre cause, qui est elle-même finie et a une existence déterminée ; et à son tour cette cause ne peut non plus exister et être déterminée à produire quelque effet, si elle n'est déterminée à exister et à produire cet effet par une autre, qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini* » [26].

Par là est déduit l'*ordre commun de la Nature*, contenu du mode infini médiat ; *modus operandi* de Dieu dans la production des choses finies, il constitue ce que le *Court Traité*, usant de la terminologie scolastique, dénommait la *cause moins principale instrumentale* [27]. Cette chaîne de causes physiques produites par la cause première universelle tient la place des causes secondes, défendues par la philosophie traditionnelle, bien qu'elles ne leur soient nullement comparables, puisque, privées de toute autonomie et de toute puissance propre, elles ne font qu'exprimer en des modes déterminés la puissance même de Dieu [28]. — Enfin, puisque est déduite ici une unique chaîne de modes finis, et non une infinité de chaînes, différentes selon les attributs, seuls sont considérés les *infinita* (modes de la substance), et non les *infinita infinitis modis* (modes des attributs). Ce qui va de soi, puisqu'on déduit la série des *causes* : or, c'est l'identité d'une cause finie en la diversité infinie des modes finis où elle s'exprime qui permet d'affirmer que ces divers modes ne sont qu'une seule et même *chose* ou *cause* singulière [29] en des attributs différents. Le *Scolie* de la *Proposition 7* du Livre II (qui institue le « parallélisme ») ne sera rien d'autre que la mise en évidence de cette identité.

26. *Prop. 28,* Ap., pp. 81-83, Geb., II, p. 69.
27. Cf. *supra,* chap. VIII, § III, n° 5, p. 249 ; § V, n° 5, p. 253.
28. Cf. *Eth.,* I, *Prop. 36,* Dém., Ap., p. 102, Geb., II, p. 77, l. 17-18.
29. Cf. *Prop. 16,* Geb., II, p. 60, l. 28-29, et *supra,* chap. IX, § III, pp. 260-261.

Les choses singulières étant soumises à une double détermination nécessaire [30] — celle qui leur vient de Dieu (*Prop. 26-27*) [31] et celle qui leur vient des causes extérieures (*Prop. 28*) — sont complètement déterminées. Par là sont fondées la rationalité et l'intelligibilité absolues de l'univers des existences finies, même si, comme on le verra plus tard, l'homme ne peut jamais connaître adéquatement ne fût-ce qu'une seule d'entre elles. Si l'on en restait aux *Propositions 26-27,* où est simplement établie la nécessité absolue que toute cause singulière soit déterminée à agir par Dieu, on demeurerait plongé dans l'incompréhensibilité, car on ne verrait pas *comment* elle y est déterminée. On aboutirait donc au fatalisme : « Si quelque chose a lieu, c'est que Dieu le fait » [32]. Et qu'il le fasse par un décret arbitraire [33], ou nécessairement, en vertu de sa nature, le mystère reste tout aussi épais. En répondant à la question : « Comment le fait-il ? » et en y répondant par la détermination de la cause universelle au moyen de la chaîne infinie des causes finies, que cette cause d'ailleurs elle-même produit, le mystère se dissipe : le fatalisme fait place au déterminisme universel.

§ XII. Par les *Propositions 21* à *28* il a été établi de quelle façon suivent de Dieu les modes qu'il produit, la nature de ces modes (infinis et finis), le genre de dépendance qu'ils soutiennent avec Dieu, qu'il s'agisse des essences (*Prop. 24-25*), qu'il s'agisse des existences (*Prop. 26-28*). De toutes ces vérités, le *Scolie* de la *Proposition 28,* qui, dans une certaine mesure, fait figure de conclusion, tire les conséquences à l'égard du Dieu cause, pour le caractériser de nouveau en lui-même par rapport à ses effets : Dieu est cause prochaine absolument, et non pas seulement en son genre, des modes qu'il produit absolument, c'est-à-dire des modes infinis immédiats et médiats, bref, de l'ensemble de la Nature Naturée conçue, soit comme univers des essences, soit comme univers des existences. En effet, entre cette Nature et lui, il n'y a aucun intermédiaire, ni du même genre (par exemple, une cause subalterne qui serait comme lui une substance éternelle et infinie), ce par quoi il n'en serait que la cause éloignée,

30. Cf. *supra,* p. 338, note 25.

31. « Car, bien que chacune soit déterminée à exister d'une certaine manière par une autre chose singulière, la force cependant par laquelle chacune persévère dans l'existence suit de la nécessité éternelle de la nature de Dieu », *Ethique,* II, *Prop. 45, Scolie,* Ap., p. 225 ; cf. III, *Prop. 4* à 7 ; IV, *Prop. 2, Prop. 4,* Dém., Ap., pp. 267-271, 433-436.

32. Saint Thomas, *Contra Gentiles,* I, c. 87, II, c. 28-29, III, c. 65, 66, 69, 97. Cf. Maïmonide, *Guide des Egarés,* trad. Munk, III, chap. XVII, troisième Opinion, pp. 119-120.

33. Comme dans le fatalisme des Ascharites (l'une des sectes des Motécallemin), cf. Maïmonide, *Guide des Egarés,* trad. Munk, I, chap. LXXIII, *Prop. 6,* pp. 388-395, et III, chap. XVII, pp. 119-121.

ni d'un genre différent (par exemple quelque cause subalterne qui ne serait pas comme lui du genre substance, ni du genre « increé »), ce par quoi il n'en serait que la cause prochaine en son genre [34]. Il n'est pas, d'autre part, à proprement parler, la cause éloignée des choses singulières, car une cause éloignée est celle qui n'est liée d'aucune façon à son effet ; or, tout ce qui est, est en Dieu et en dépend de telle sorte qu'il ne peut ni être, ni être conçu sans lui (*Prop. 15*) ; et, par conséquent, il ne peut être produit qu'en lui (*Prop. 16*). Autrement dit, une cause éloignée est cause transitive, et non cause immanente de ses effets. On pourrait, toutefois, le dire, en un certain sens, cause éloignée de ses modes finis, si l'on entend par là qu'il les produit par l'intermédiaire de ses modes infinis, lesquels embrassent la chaîne infinie des causes physiques, succédané des causes secondes ou de la cause non principale instrumentale. Auquel cas, on pourrait conclure, bien que Spinoza ne le dise expressément nulle part dans l'*Ethique,* que Dieu est la cause prochaine seulement en son genre des choses singulières en tant qu'il les produit par l'intermédiaire de causes qui, étant des modes, ne sont pas du même genre que lui.

On observera enfin que, si la *Proposition 15* (« *Tout ce qui est, est en Dieu et ne peut ni être, ni être conçu sans lui* ») et le *Corollaire* de la *Proposition 24,* qui dénie aux choses produites par Dieu le pouvoir de subsister sans lui, ne sont allégués expressément que pour fonder la première partie du *Scolie* (à savoir que Dieu est cause prochaine, absolument, des modes infinis immédiats et médiats), ils fondent tout autant, en réalité, sa seconde partie [35], car les modes finis, pas plus que les modes infinis, ne sauraient ni être, ni être conçus sans Dieu, et, par conséquent, pas plus que des modes infinis, Dieu n'en saurait être la cause éloignée. C'est ce qu'atteste effectivement la *Proposition 15,* qui précisait dans sa démonstration que par « Tout ce qui est, est en Dieu, etc. », il faut entendre les modes autant que les substances. Mais les modes, ce sont les effets. Donc, *tous* les effets (« tout ce qui dépend de Dieu ») sont en Dieu, c'est-à-dire *dans* la cause productrice. La légère modification que la fin du *Scolie* introduit dans le libellé de la *Proposition 15* en l'énonçant sous cette forme : « Tout ce qui est, est en Dieu et *dépend de Dieu de telle sorte qu'il ne puisse* ni être, ni être conçu sans lui », vise à traduire les modes en termes d'effets. Or, il est évident que, si *tous les effets* sont en Dieu,

34. Cf. *supra,* chap. VIII, § V, p. 255 et note 40. — « *In suo genere* » « *dans son genre* », et non « *dans leur genre* », comme beaucoup l'ont traduit, *invita latinitate,* par exemple Baensch, *trad. all.,* p. 26, L. Robinson, *op. cit.,* p. 215 : « *In ihrer Gattung* » ; A. Wolfson, *op. cit.,* p. 390, note 2 : « *In their own kind* ». Outre que cette traduction, contraire au latin, est exclue par la définition d'Heereboord, elle est dépourvue de sens.

35. Première partie du *Scolie,* Geb., II, p. 70, l. 7-9 ; deuxième partie du *Scolie, ibid.,* l. 14-15.

c'est-à-dire *dans leur cause,* cette cause ne peut être d'aucun d'eux la cause éloignée.

D'autre part, en démontrant que les existences des choses ne sont pas uniquement soutenues, ni, de ce fait, causées par leurs essences, indépendamment de Dieu, mais causées et soutenues toujours directement par Dieu, le *Corollaire* de la *Proposition 24* exclut qu'il y ait entre elles et Dieu, soit une solution de continuité, soit des causes distinctes de lui intermédiaires entre elles et lui. Il confirme ainsi que Dieu ne peut en être que la cause prochaine.

§ XIII. — Ce *Scolie,* très simple et très clair, s'est trouvé obscurci par une altération de son texte [36], et par l'emploi — ici comme souvent ailleurs — d'une terminologie sommaire.

En effet, par choses immédiatement produites par Dieu, d'aucuns [37] ont entendu les modes infinis immédiats, par opposition aux modes infinis médiats où ils voient les « alia mediantibus his primis », le mode infini médiat ayant été défini celui qui « mediante aliqua modificatione quae ex ejus [attributi] absoluta natura sequitur ». Ils ont alors conclu que Dieu n'est pas cause absolument prochaine des modes infinis médiats. Cette interprétation est évidemment fausse. En effet, 1° le *Scolie* se divise en deux parties : l'une consacrée aux choses que Dieu produit immédiatement, l'autre à celles qu'il produit par leur intermédiaire ; or, dans cette seconde partie, il n'est question que des *choses singulières,* c'est-à-dire finies, et nullement des modes infinis médiats ; 2° Spinoza définit les choses produites immédiatement par Dieu, « choses suivant nécessairement de sa nature absolue » [38] ; or, de telles choses sont les modes infinis immédiats et médiats : tout mode qui existe nécessairement et est infini a dû suivre de la nature de Dieu prise absolument, « *que ce soit immédiatement ou par l'intermédiaire de quelque modification suivant de sa nature absolue* » (cf. dém. de la *Prop. 23*). Le mode infini immédiat et le mode infini médiat sont, on l'a vu, une même réalité infinie : la Nature Naturée totale envisagée comme univers des essences (mode infini immédiat) et

36. Le texte doit être rectifié conformément aux *Nagelate Schriften* (cf. éd. Gebhardt, *op.*, II, p. 70, l. 1-5 ; et *Textgestaltung,* p. 352) : « Cum quaedam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea quae ex absoluta ejus natura necessario sequuntur, et alia mediantibus his primis, quae tamen sine Deo, nec esse, nec concipi possunt ; hinc sequitur, etc. » — Dans le texte des *Opera posthuma,* « et alia » est omis.

37. Par exemple, M. Wolfson, *op. cit.,* p. 390, note 2.

38. « ... quaedam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea quae absoluta ejus natura sequuntur » (Geb., II, p. 70, l. 2-3) ; « [res] quas immediate produxit vel potius quae ex absoluta ejus natura sequuntur » (*ibid.,* l. 11-12). Ces *res* sont opposées aux *res singulares,* dont Dieu est, en un sens, *causa remota.*

comme univers des existences (mode infini médiat), et cette totalité est évidemment produite immédiatement par Dieu.

§ XIV. — Alors que le *Scolie* de la *Proposition 28* tire des propositions précédentes (*21* à *28*) des conclusions relatives à la Nature Naturante, c'est-à-dire à Dieu en tant que cause des modes, puisqu'il déduit deux nouveaux propres de sa causalité (Dieu posé comme cause absolument prochaine de ses modes infinis, et cause seulement prochaine en son genre de ses modes finis), la *Proposition 29* en tire des conclusions relatives à la Nature Naturée, c'est-à-dire à l'ensemble de ses effets : « *Il n'est rien donné de contingent dans la Nature, mais tout y est déterminé par la nécessité de la nature divine à exister et à produire quelque effet d'une certaine manière* ». Ici, le mot *Nature* désigne la Nature Naturée ; le mot *déterminer* prend un sens plus fort que précédemment ; il ne désigne plus seulement le conditionnement par autre chose, ou l'incitation à agir venue d'ailleurs (soit seulement de Dieu : *Propositions 26* et *27,* soit en même temps des causes extérieures produites par Dieu : *Proposition 28*), mais aussi la contrainte exercée par la nécessité de cette incitation. D'où son opposition avec le contingent, qui est soustrait à toute condition, à toute incitation, à toute contrainte, à toute nécessité.

La démonstration consiste à nouer en un faisceau l'ensemble des résultats acquis : *a*) Tout ce qui est, étant en Dieu (*Prop. 15*), existe nécessairement, et non de façon contingente, puisque Dieu existe nécessairement (*Prop. 11*) ; *b*) Tous les modes suivent nécessairement, et non de façon contingente, de la nature de Dieu (*Prop. 16*), que ces modes soient infinis (*Prop. 21*) ou finis (*Prop. 28*) [39] ; *c*) Dieu ne les cause pas seulement quant à leur existence (*Coroll.* de la *Prop. 24*), mais quant à leur puissance causale (*Prop. 26*) ; *d*) Il est impossible, et non contingent, qu'ils se déterminent eux-mêmes, si Dieu ne les détermine pas, ou qu'ils se rendent indéterminés si Dieu les détermine (*Prop. 26* et *27*) ; *e*) Conclusion : « Tout est déterminé par la necessité de la nature divine, non seulement à exister, mais aussi à exister et à produire quelque effet d'une certaine manière, et il n'y a rien de contingent » [40]. Ainsi, l'ensemble des choses de la Nature Naturée est déterminé à tous les points de vue concevables, quant à l'existence

39. « *Que ce soit de la nature divine considérée absolument* (*Prop. 21*) *ou la nature divine considérée comme déterminée à agir d'une certaine manière* (*Prop. 27*). » La référence à la *Prop. 27* est évidemment une erreur ; c'est la *Prop. 28* qui distingue entre « ce qui suit de la nature d'un attribut de Dieu prise absolument » et « ce qui suit de Dieu ou de l'un de ses attributs en tant qu'on le considère comme affecté d'une certaine modification », Ap., p. 82, Geb., II, p. 69, l. 16-18.

40. Cf. *infra, Appendice n° 16 : La démonstration du déterminisme absolu dans le Court Traité.*

et quant à la puissance, et est par conséquent absolument nécessaire, en sa totalité comme en son détail, dans et par la nécessité de Dieu.

§ XV. — En déduisant ceux des propres du Dieu cause qui sont plus particulièrement relatifs à son rapport avec ses effet, le *Scolie* de la *Proposition 28* avait achevé de caractériser la Nature Naturante ; en établissant la détermination absolue et complète des effets divins dans leur ensemble comme dans leur détail, la *Proposition 29* a achevé de caractériser la Nature Naturée. Le *Scolie* de la *Proposition 29* marque le terme de la déduction de la Nature Naturante et de la Nature Naturée, déduction commencée dans la *Proposition 19* par celle de la Nature Naturante.

La déduction de la Nature Naturante était comprise dans les *Propositions 19* et *20,* auxquelles il faut joindre, comme un prolongement lointain, le *Scolie* de la *Proposition 28,* conférant à cette Nature la propriété d'être cause prochaine de tous ses effets infinis et finis, démonstration impossible tant que n'avait pu être déduite, dans les *Propositions 21* à *28,* la façon dont elle les produit. L'équation *Deus, sive attributa,* énoncée pour la première fois dans la *Proposition 19,* signifiait qu'il s'agissait désormais d'envisager Dieu en quelque sorte dans la face qu'il tourne vers les choses dont il est la cause, c'est-à-dire moins dans sa substance que dans les attributs dont cette substance est constituée, en tant qu'on les considère comme les causes et les assises de la Nature Naturée. La Nature Naturée doit, en effet, être exactement définie comme l'ensemble des divers modes « découlant nécessairement de chacun des attributs de Dieu ». Prouver l'éternité et l'immutabilité du Dieu cause, c'était, on l'a vu (*Prop. 19* et *20*) prouver celle de ses attributs. C'était donc prouver l'éternité et l'immutabilité de la Nature Naturante comme assise de la Nature Naturée. Enfin, déduire de ces attributs la production des modes infinis et finis, dans les *Propositions 21* à *29,* c'est déduire la Nature Naturée. Nature Naturée et Nature Naturante se trouvent alors entièrement expliquées. Dans ces conditions, on comprend que le *Scolie* de la *Proposition 29* vise, non pas tant à « expliquer » qu'à « faire observer », en conclusion de l'ensemble, « ce qu'il faut entendre par Nature Naturante et par Nature Naturée ». « Car, déclare Spinoza, déjà par ce qui précède, il est établi, je pense, qu'on doit entendre par Nature Naturante ce qui est en soi et est conçu par soi, autrement dit *les attributs de la substance*[41] qui expriment une essence éternelle et infinie, ou encore (*Coroll. 1* de la *Prop. 14* et *Coroll. 2* de la *Prop. 17*) Dieu en tant qu'il est considéré comme cause libre. Par Nature Naturée, j'entends tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu, autrement dit de *celle de chacun de ses attributs,* ou encore *tous les modes des attributs*

41. Comp. avec *Prop. 19* : « Deus, sive omnia attributa ».

de Dieu en tant qu'on les considère comme des choses qui sont en Dieu et ne peuvent sans Dieu ni être, ni être conçues ».

§ XVI. — Les expressions : *Natura Naturans, Natura Naturata,* sont traditionnelles, mais n'avaient nullement, dans la scolastique courante, la signification panthéiste que leur prête Spinoza. Elles y marquaient seulement, soit une certaine analogie entre la Nature et Dieu, soit, à l'extrême, l'immanence de la puissance créatrice à l'univers créé [42]. Si Spinoza s'en saisit, c'est afin de pouvoir, tout en indiquant la différence qui subsiste entre Dieu et l'univers de ses modes, exprimer leur identité. Ce seul et même mot : *Natura* [43], qualifié par l'actif et le passif d'un seul et même verbe : *naturare,* lui permet de rendre, avec le maximum d'énergie, l'identité de la substance, cause libre, et de ses modes, effets contraints. Ici et là, c'est la même Nature sous deux aspects différents, car les substances de la Nature, que les cartésiens et autres se figuraient être des choses créées, sont en réalité les attributs constitutifs de Dieu même ; et, d'autre part, les effets de ces attributs, étant en Dieu et ne pouvant être conçus sans lui, sont, de ce point de vue, Dieu lui-même, car tout ce qui est en Dieu est Dieu [44].

L'expression courante de *natura rerum* (cf. *Coroll.* de la *Prop. 14*) ou de *Natura,* qui désigne d'une façon vague l'ensemble des choses, sera désormais spécifiée (cf. *Prop. 31*) par les participes : *naturans* et *naturata.* Ces qualificatifs suggèrent que ce qui n'est qu'effet de Dieu peut cependant en être dit le prédicat, tout autant que les propres appartenant à son essence agissante, ou que les attributs qui la constituent. En conséquence, les attributs traditionnels, « qu'on ne peut vraiment nommer des attributs » [45] parce que, n'étant que des modes, ils doivent être exclus de l'essence de Dieu : par exemple, l'entendement, la connaissance de soi, la volonté, etc. (cf. *Prop. 31* et *32*), pourront subsister comme des prédicats de Dieu et, de ce fait, conserver un caractère divin.

Puisque ces effets ne font, avec leur cause divine, qu'une seule et même Nature, il est évident que, quoiqu'étant un effet, l'idée que Dieu a de lui est bien la connaissance authentique que lui-même a de lui ; que son entendement, sa volonté, quoique produits, sont bien *sa* propre volonté, *son* propre entendement, etc.

42. Cf. *infra, Appendice n° 13* : *Natura Naturans, Natura Naturata.*
43. *Natura,* avec majuscule. — L'édition Gebhardt omet à tort ici les majuscules, cf. Geb., II, p. 71, l. 23.
44. Cf. *supra,* chap. X, § XVI, p. 296, et note 92.
45. *Court Traité,* I, chap. II, § 28.

***

§ XVII. — Excluant la contingence et instituant le déterminisme absolu et total, la *Proposition 29* est symétrique de la *Proposition 27,* qui exclut de toute chose la liberté comme pouvoir d'indétermination, c'est-à-dire le libre arbitre indépendant de la puissance de Dieu. Mais elle l'accuse de façon décisive, en excluant, en outre, de chaque mode la liberté spinoziste elle-même, à savoir le pouvoir d'agir par sa seule nature. Si, en effet, les choses sont déterminées chacune à exister et à agir par la nécessité de causes qui leur sont extérieures (Dieu, d'une part, la chaîne infinie des causes physiques, d'autre part), elles ne peuvent agir selon leur propre nature, et sont de ce fait *contraintes.* Par là, il se confirme que *Dieu seul est cause libre* [46], et que toutes les choses de la Nature sont serves, car « cette chose sera dite libre qui existe par la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir : cette chose sera dite nécessaire ou plutôt contrainte qui est déterminée par une autre à exister et à produire quelque effet selon une certaine raison déterminée » [47].

Les êtres finis ne peuvent trouver la liberté, au sens spinoziste du terme, que dans la mesure où, d'une façon ou d'une autre, ils parviennent à s'identifier avec l'infini, soit que, connaissant par la Raison ce qu'est en soi la nécessité des choses, ils conforment leur action à la loi universelle de la Nature infinie, soit que, par l'idée intuitive de leur essence singulière, ils vivent intérieurement l'acte inconditionné par lequel Dieu les pose absolument dans l'éternité.

Ainsi, tout autant que le fatalisme exclut de la Nature Naturée le libre arbitre traditionnel, la nécessité en exclut la liberté au sens spinoziste. Mais, alors que fatalisme et libre arbitre sont des concepts inadéquats et inconciliables, nécessité et liberté spinozistes sont des concepts adéquats et conciliables. Si, en effet, la nécessité universelle est propre à la nature de Dieu, tout est libre par le fait que tout est nécessaire : tout, étant en Dieu, est à la fois nécessaire dans la nécessité de Dieu, ou libre dans sa liberté. Le salut dépend donc de l'extrême où l'on se situe. Si le mode fini se situe en lui seul, il est contraint et serf ; s'il se situe en Dieu, il est, dans cette mesure, libre et affranchi. Mais la première situation est absurde, puisque le mode n'est rien par lui-même, n'étant qu'en Dieu et que par Dieu. D'où l'on voit que, lorsque le mode, s'isolant de Dieu, se croit libre d'agir par lui-même, il est au maximum dans la servitude et dans l'insanité.

Il reste que le problème semble posé et résolu dans les termes, en

46. *Ethique, I, Prop. 17, Coroll.* 2 : « Dieu seul est cause libre », Ap., p. 62, Geb., II, p. 61, l. 22.
47. *Ethique,* I, *Déf.* 7, Ap., p. 23, Geb., II, p. 46, l. 8-12.

apparence, les plus durs, car (pour retourner la formule de Rousseau) « l'homme est né dans les fers ». Déterminé rigoureusement par les choses de dehors, d'où tiendra-t-il le pouvoir de ne plus leur être asservi ? Pour conquérir, en s'unissant à Dieu, la détermination par soi, ne devrait-il pas préalablement s'arracher à la détermination par les causes extérieures, c'est-à-dire posséder ce libre arbitre que lui refuse la *Proposition 27* ? D'où lui viendra cette secousse, cette *initiative* révolutionnaire qui fera que, soudain, il substituera l'enchaînement des causes internes à l'action des causes externes et déclenchera le processus salvateur dont rien désormais n'arrêtera plus la marche [48] ?

Cette question, que Fichte résoudra en élevant à l'absolu le libre arbitre comme pouvoir révolutionnaire, Spinoza la résout par l'affirmation contraire. La révolution — car, la *Proposition 1* du Livre V l'atteste, il y a une révolution, — surgit de la nécessité même qui de toute éternité a conféré à certains la force native requise pour la promouvoir. La conversion, qui nous fait passer du maximum de contrainte extérieure au maximum de spontanéité interne, est prédéterminée dans l'essence singulière de celui qui l'accomplit, le sage ne parvenant à la sagesse que par une certaine nécessité éternelle (*aeterna quadam necessitate*) [49], et l'*Ethique* ne convaincant jamais que ceux qui, par avance, sont voués à l'être. Ainsi s'évanouissent, avec la notion traditionnelle de responsabilité, les notions non moins traditionnelles de mérite et de faute, d'éloge et de blâme, de récompense et de châtiment, et, pour tout dire, de justice. — Sera-t-on par là voué au désespoir, à l'inertie, ou au dérèglement cynique ? Non point, puisque ces notions ne disparaissent qu'en raison de la vraie connaissance du bien, qui fortifie au plus haut point notre amour pour lui. La certitude que la responsabilité, au sens courant du terme, n'est qu'un mythe, n'enlève rien à l'élan vers la vertu. *Au contraire* : pour atteindre au bien et profiter de toutes les ressources qui sont, en l'espèce, utiles, la conscience de sa puissance native, c'est-à-dire de sa prédestination, confère à l'homme vertueux une *force d'acier.* Plus il a conscience de son privilège, plus il confirme en lui sa quasi-élection, plus il se sent *avec Dieu* de par la puissance même de Dieu, plus sûrement il

48. *Ethique,* V, *Prop. 1,* Ap., p. 592, Geb., II, p. 281.

49. *Ethique,* V, *Prop. 42, Scolie, sub fin.* Geb., II, p. 308, l. 21-22, Ap., p. 660. Cf. *Lettres LVIII, à Schuller,* Ap., III, p. 317, *Lettre LXXVIII, à Oldenburg,* pp. 363-364, *Cogit. Met.,* II, chap. VIII, Ap., I, pp. 478-479. Cf. *Tractatus Politicus* : « Sed experientia satis superque docet, quod in nostri potestate non magis sit Mentem sanam quam Corpus sanum habere », II, § 6, Geb., III, p. 278, l. 1-3. « Est enim homo, sive sapiens, sive ignarus sit, Naturae pars et id omne ex quo unusquisque ad agendum determinatur, ad Naturae potentiam referri debet, nempe quatenus haec per *naturam hujus aut illius hominis* definiri potest », *Tractatus Politicus,* II, § 5, Geb., III, p. 277, l. 24-27. Mais l'homme ne peut-il pas faire effort pour changer sa nature ? Non point, car tout effort est en lui l'expression de sa nature.

s'efforce dans la voie de la vérité et de la vie en s'identifiant au geste de Dieu, « plus pollet et plus viget ». Et c'est là la vraie justice de la Nature et de la Raison.

On comprend aussi pourquoi son action a dû originellement à ses yeux revêtir un caractère de *résolution* et d'*option.* Il lui a fallu, au moment où, la connaissance du vrai commençant à s'éveiller dans son âme, il sentait poindre en lui la force de s'engager dans une voie nouvelle, *délibérer* pour savoir s'il n'allait pas échanger une chose certaine pour une chose incertaine, *décider* de s'arracher à ce qu'il était, *lutter* contre les passions par un effort coûteux [50], parfois décevant, mais dont il se sentait lui-même le principe. Son acte revêt alors *nécessairement* à ses yeux le caractère d'un *libre choix,* bien que ce caractère ne soit qu'une illusion, puisque, comme il l'apercevra lui-même après le plein épanouissement de sa connaissance, ce choix apparent, et la force indispensable pour l'assumer, résultent du décret nécessaire de Dieu. Par là s'expliquent et se justifient les expressions qui marquent le début du *Traité de la réforme de l'entendement* : « Je *résolus* enfin de chercher... Je résolus, dis-je, enfin... » [51].

C'est pourquoi, en toute hypothèse et nécessairement, la lecture de l'*Ethique* ne peut avoir que d'heureuses conséquences, car celui qui la comprend droitement, par là même affirme en lui la force du vrai et de ce fait parvient à la libération. Qu'il ait pu en saisir le sens, c'est la preuve qu'est présente en lui cette vertu native, gage certain de son salut.

§ XVIII — Le déterminisme absolu universel étant établi, la déduction des modes paraît achevée. Une nécessité invincible régit la Nature dans son ensemble comme dans son détail. Par là se trouvent garanties la rationalité et l'intelligibilité des choses. Toutefois, peut de nouveau s'élever une objection que les préjugés rendent tenace : si, dira-t-on, rien n'est contingent *dans* la Nature, *la Nature elle-même* ne pourrait-elle pas être contingente ? Peut-on conclure des lois nécessaires qui y règnent à la nécessité pour Dieu de les instituer ? Objection, répondra-t-on, d'ores et déjà écartée, puisque la nécessité de la Nature a été déduite d'un Dieu nécessairement conçu comme agissant selon les seules lois de sa nature. Cependant, insistera-t-on, si la nature de Dieu est toute-puissance souveraine, il ne saurait être assujetti à une loi, « comme au Styx et aux destinées » [52]. La seule nécessité à laquelle il soit astreint, c'est ne pas contredire à sa toute-

50. Cf. *Ethique,* V, *Scolie* de la *Prop. 42* : « via perardua », qu'on ne peut suivre « sine magno labore », Ap., p. 660, Geb., II, p. 308, l. 24 et 26.

51. Cf. à ce sujet les justes remarques d'André Malet, dans *Le Tractatus Theologico-Politicus de Spinoza et la Pensée biblique,* Paris, Les Belles-Lettres, 1966, pp. 77 sqq.

52. Descartes, *à Mersenne,* 15 avril 1630, A. T., I, p. 142.

puissance. En conséquence, il a voulu que les lois de la Nature fussent nécessaires, sans les vouloir nécessairement ; il aurait pu produire de façon contingente un monde différent du nôtre, bien qu'intérieurement exclusif de toute contingence ; d'autres mondes étaient possibles entre lesquels il eût pu choisir, etc.

Pour vaincre ce dernier obstacle, il faut maintenant remonter, encore une fois, au cœur des choses, afin d'établir que, la puissance de Dieu se ramenant à la nécessité interne de son essence, Dieu devait non seulement produire nécessairement, parmi d'autres, *un univers* où tout est nécessaire, mais produire nécessairement *l'univers* même qu'il a produit et non un autre ; ce par quoi est exclue une pluralité de mondes possibles.

Cependant, outre que par là ne sera nullement infléchie la déduction, qui se poursuivra selon l'ordre dû, l'identification en Dieu de la puissance à la nécessité interne de l'essence assumera encore, ainsi qu'on va le voir, bien d'autres fonctions qu'une fonction simplement réfutative.

TROISIÈME PARTIE

IDENTITÉ DE L'ESSENCE ET DE LA PUISSANCE DIVINES

CHAPITRE XIII

RÉFUTATION DU CONCEPT DE L'ENTENDEMENT CRÉATEUR

(*Propositions 30* à *33*)

§ I. — Les Propositions précédentes, en déduisant de la nature de Dieu la production nécessaire de l'infinité de ses modes, ont résolu, selon les perspectives et les exigences propres du système, le problème traditionnel de la création. Les trois *Propositions* qui les suivent visent à renverser tous les obstacles que les doctrines théistes accumulent devant la solution spinoziste, de telle façon que, dans la *Proposition 34,* puisse se révéler, dans sa définitive et totale transparence, la puissance divine conçue selon sa vraie nature.

Au concept judéo-chrétien de création se lient en effet, comme corollaires, le concept du Dieu personnel dont l'essence est constituée d'un entendement et d'une volonté infinis, et les notions connexes de la fin de la création, du choix du monde, de la finalité, de la bonté ou de la malignité du monde, de la Providence et de la prédestination. Le concept spinoziste de la production nécessaire des choses par Dieu, substituant la détermination par les causes à la prédestination intentionnelle, entraîne la ruine de tous ces concepts. Aussi, plus que toute autre, cette section est-elle dominée par une préoccupation polémique, bien que celle-ci demeure implicite. Alors que, précédemment, il s'agissait, tout en mettant en évidence la production nécessaire des choses et leur déterminisme universel, de déduire les véritables propres de Dieu, maintenant il s'agit surtout d'expulser de sa nature les faux attributs qui lui ont été illégitimement prêtés, tout en liant définitivement sa nécessité propre à celle qu'il fait régner dans l'univers.

Concurremment, achève par là de se dessiner la physionomie du Dieu cause, puissance impersonnelle située au delà de toute volonté et de tout entendement, productrice spontanée d'une Nature aussi rationnelle et parfaite que son auteur.

La construction atteint son point culminant avec l'identification de la puissance et de l'essence, par la réduction de la première à la néces-

sité interne de la seconde. La puissance productrice apparaît alors comme aussi rationnelle et intelligible qu'elle est imprescriptible et non intentionnelle. Si elle n'est plus conçue comme se guidant sur une raison qui l'éclaire, c'est qu'elle est, pour Spinoza, mieux encore, à savoir la puissance irrésistible de la rationalité propre à l'être. Cette réduction de la puissance à l'essence, qui exclut de Dieu toute causalité arbitraire, exorcisant définitivement l'incompréhensibilité de la puissance de Dieu ou l'impénétrabilité de sa volonté, détruit cet « *asylum ignorantiae* » [1] qui constituait le « *magnum obstaculum scientiae* » [2].

***

§ II. Les *Propositions 30* à *33* procèdent à la réfutation systématique de la doctrine de l'entendement créateur, déjà exposée dans ses prémisses et ses conséquences au cours du *Scolie* de la *Proposition 17*. La *Proposition 30* établit que l'entendement de Dieu n'a aucun privilège sur celui de l'homme ; que, connaissant les mêmes choses de la même façon que lui, il ne les précède pas, mais les reflète. La *Proposition 31* établit que l'entendement divin est, comme le nôtre, un effet de Dieu, et qu'ainsi il ne saurait être un attribut de sa nature. La *Proposition 32* démontre que sa volonté, qui elle aussi n'est qu'un effet, n'a rien du libre arbitre traditionnellement attribué au *fiat* créateur. Enfin, la *Proposition 33* établit que les lois en vertu desquelles tout dans la Nature (Naturée) est nécessaire, suivant nécessairement de la nature de Dieu, sont elles-mêmes nécessaires et non contingentes.

§ III. — Selon la *Proposition 30, « tout entendement en acte, infini ou fini* [3], *doit comprendre les attributs de Dieu et les affections*

1. *Ethique,* I, *Appendice,* Geb., II, p. 81, l. 11, Ap., p. 111.
2. *Prop. 33, Scolie 2,* Geb., II, p. 75, l. 2, Ap., p. 95.
3. Le texte correct est : « Intellectus actu finitus, aut actu infinitus » (Geb., II, p. 71, l. 18-19), et non : « Intellectus, actu finitus, aut actu infinitus » (Appuhn), qui, par la virgule introduite entre *Intellectus* et *actu finitus,* rapporte *actu* à *finitus* et à *infinitus,* au lieu de le rapporter à *intellectus.* La traduction littérale est : « un entendement en acte fini, ou un entendement en acte infini », c'est-à-dire, conformément au texte de la *Proposition 31,* un entendement en acte, — qu'il soit fini ou infini — (Intellectus actu, sive is finitus sive infinitus » Geb., II, p. 71, l. 30). En conséquence, sont à exclure toutes les traductions suivantes : « L'intelligence, qu'elle soit en fait finie, ou en fait infinie » (Lantzenberg) ; « un entendement, actuellement fini ou actuellement infini » (Appuhn) ; « un entendement, fini en acte ou infini en acte » (Guérinot et éd. de la Pléiade) ; « Der wirkliche endliche oder der wirkliche unendliche Verstand » (Baensch) (la traduction correcte serait : « Der Verstand im Akt, endlich oder unendlich »). Saisset (p. 30) et M. Wolfson (*op. cit.,* I, p. 405) donnent une traduction correcte.

de Dieu et nulle autre chose ». — En effet, toute idée vraie devant s'accorder avec l'objet dont elle est l'idée (*Axiome 6*), la réalité objective des idées contenues dans l'entendement doit nécessairement, comme il est connu de soi [4], être la fidèle représentation des choses données dans la Nature. Or, rien n'est donné dans la Nature hors Dieu, substance unique, et ses affections (*Prop. 14* et *15*). L'entendement en acte, infini ou fini, doit donc avoir les idées du Dieu substance (ou de ses attributs) et de ses affections, mais aucune autre.

Par là est déduit le contenu nécessaire de l'entendement infini ou fini, supposé donné, bref, le contenu nécessaire de cette *idée vraie donnée* que le *De intellectus emendatione* pose au fondement de toute science. Ultérieurement, la *Proposition 3* du Livre II établira que cette idée est nécessairement produite par Dieu. Elle ne sera plus alors simplement une idée vraie donnée, mais une idée vraie génétiquement prouvée [5].

L'entendement ici considéré, c'est l'entendement pur, dégagé de l'imagination, lieu des idées claires et distinctes. Il est dit en acte, non en tant qu'il s'opposerait à un entendement en puissance, lequel n'est qu'une fiction inventée par les péripatéticiens et les scolastiques, mais en tant qu'il est posé ici dans ce qui le constitue essentiellement, à savoir dans l'acte ou l'action de connaître [6]. L'entendement n'est, en effet, jamais rien d'autre qu'un tel acte, de même que ses idées ne sont nécessairement rien d'autre que des actes (actes d'affirmation ou d'intellection) [7]. Cette actualité nécessaire est son éternité et celle

4. « Ut per se notum », ce qui n'empêchera pas Spinoza de l'expliquer génétiquement, à partir de la puissance productrice de Dieu, dans les *Propositions 3* et 7 du Livre II. A la formule : « Id quod in intellectu objective continetur debet necessario in Natura dari », répond l'explication du *Corollaire* de la *Proposition* 7 du Livre II : « Quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine, eademque connexione sequitur in Deo objective », Geb., II, p. 89, l. 28-30, Ap., p. 132. Cf. *infra.*, t. II, chap. IV, § XIX.

5. Cf. *infra,* t. II, chap. IV, § IV, n° 7.

6. Cf. *Scolie* de la *Prop. 31* du Livre I : « La raison pour laquelle je parle ici d'un entendement en acte n'est pas que j'accorde l'existence d'aucun entendement en puissance ; mais, désirant éviter toute confusion, je n'ai voulu parler que de la chose la plus clairement perçue par nous, à savoir l'action même de connaître, qui est ce que nous percevons le plus clairement. Car nous ne pouvons rien connaître qui ne conduise à une connaissance plus grande de l'action de connaître », Ap., pp. 88-89. A rapprocher de la première partie du *Scolie* de la *Proposition 43* du Livre II.

7. Toute âme étant partie de l'entendement de Dieu, les idées qui sont en elle adéquates y sont en acte comme elles le sont en Dieu. Les idées inadéquates sont en elle des fragments d'idées adéquates qui sont actuellement en Dieu. L'actualité des idées adéquates ne doit pas être confondue avec l'actualité de leur conscience réfléchie. Les idées adéquates, étant de toute éternité présentes au fond de l'âme, y sont toujours en acte. Ce sont les idées que Dieu produit en elle sans devoir en même temps produire toutes les autres âmes,

des idées qui sont en lui. En effet, puisque « l'omnipotence de Dieu a été éternellement en acte et restera éternellement dans la même actualité »[8], elle a produit et produira éternellement l'entendement et ses idées, qui, par conséquent, doivent être éternellement en acte. Cette conclusion vaut pour l'entendement fini autant que pour l'entendement infini, car le premier, n'étant qu'une partie du second, est commensurable avec lui, n'a pas d'autres objets que les siens et les connaît comme lui par des idées adéquates ou infinies, c'est-à-dire vraies.

§ IV. — De prime abord, cette *Proposition* paraît déconcertante, car on ne saisit pas immédiatement à quelle intention répond, en cet endroit de la chaîne des raisons, la déduction du contenu nécessaire de tout entendement pur ; ni pourquoi, alors qu'il s'agit uniquement de Dieu, on voit s'introduire ici, outre la considération de l'entendement infini, celle de l'entendement fini. Bref, on n'aperçoit pas de lien entre cette *Proposition* et celles qui la précèdent immédiatement. D'où le sentiment d'une solution de continuité.

Effectivement, une coupure intervient, qui marque le commencement d'une nouvelle section. Les *Propositions 21* à *29* ont déduit le mécanisme nécessaire selon lequel Dieu, comme Nature Naturante (*Prop. 19* et *20*), produit, dans son ensemble et dans son détail, la Nature infinie, c'est-à-dire la Nature Naturée, dont la définition, dans le *Scolie* de la *Proposition 29*, est apparue comme une conclusion. Il va s'agir désormais d'examiner ce qui en résulte pour la nature de Dieu. Alors il deviendra possible d'achever d'en préciser le concept, maintenant que la puissance de Dieu a été complètement élucidée quant à son acte causal et quant à ses effets. Or, de cette élucidation, la première conséquence, ce sera la destruction de la notion du Dieu personnel, l'exclusion hors de la nature divine de ses prétendus attributs de volonté et d'entendement. Par là se trouvera démontré ce que le *Scolie* de la *Proposition 17* ne faisait que suggérer, à savoir la fausseté de la doctrine de l'entendement créateur ; et seront réfutés ceux qui, acceptant d'exclure toute contingence de la Nature, prétendent que la Nature elle-même est contingente.

Dans ce *Scolie*, Spinoza observait que, si l'on confère à Dieu une puissance arbitraire de créer les choses, on doit prêter à sa nature un entendement créateur sans analogie avec le nôtre. Au lieu, comme ce dernier, de représenter les choses données, c'est-à-dire de leur être,

c'est-à-dire les idées infinies qui sont contenues tout entières dans l'âme finie, par opposition aux idées qui ne peuvent être infinies ou entières que dans l'infinité des âmes finies, et qui, de ce fait, ne peuvent être que partiellement en chacune, cf. *Coroll.* de la *Prop. 11,* Livre II.

8. I, *Scolie* de la *Prop. 17,* Geb., II, p. 62, l. 19-20, Ap., p. 64.

sinon postérieur, du moins contemporain, il doit, puisqu'il les crée, leur être antérieur. Absurdité, certes, qui, par là même, condamne la thèse dont elle est la conséquence, mais dont le caractère absurde, simplement sous-entendu, n'était pas alors démontré comme tel. C'est cette démonstration qui intervient ici : la véritable intention de Spinoza, contrairement à ce que peut donner à penser, de prime abord, l'énoncé de la *Proposition*, n'est pas, en l'espèce, de déduire le contenu nécessaire de tout entendement pur, infini ou fini, bien que cette déduction demeure acquise : c'est d'établir que l'entendement infini, non seulement a les mêmes objets que l'entendement fini, mais qu'il les connaît de la même façon que lui, les idées ne faisant dans l'un comme dans l'autre que représenter des choses données. Car, de ce fait, il devient impossible de soutenir que dans l'entendement de Dieu les idées précèdent les choses. Ainsi se trouve détruit le concept de l'entendement créateur, et en même temps le concept de fin, puisqu'un tel concept suppose l'antériorité de l'idée par rapport à la chose en acte.

Cela étant, l'introduction du concept d'entendement fini dans un théorème où il s'agit en fait de Dieu n'a plus rien de mystérieux, puisqu'il s'agit d'établir que sur ce point décisif : le rapport de l'idée à la chose, il n'y a aucune différence entre l'entendement infini et l'entendement fini. L'énoncé qui répondrait le mieux à l'intention réelle de la *Proposition* serait donc : « Il est faux que l'entendement infini en acte diffère de l'entendement fini en acte pour ce qu'il précéderait les choses au lieu de les représenter, car tout entendement en acte, fini ou infini, n'a d'autres idées que celles de choses en acte, à savoir la substance et ses modes ». Mais un tel énoncé donnerait à la *Proposition* un caractère expressément polémique qui répugne à la manière de Spinoza. Il préfère une formule où elle se présente comme apportant un acquis positif nouveau, à savoir la révélation du contenu nécessaire de tout entendement infini et fini. Toutefois, sa véritable intention et son caractère polémique se décèlent dans cette référence à l'entendement fini, en même temps que dans la fonction assumée par l'*Axiome 6* (où la vérité de l'idée est posée comme conformité à son objet). Au lieu de partir de cette conformité pour prouver la vérité des idées de l'entendement pur (cf. II, *Prop. 32*), la démonstration part de la vérité de ces idées pour établir, au moyen de leur conformité nécessaire à leurs objets, qu'elles ne peuvent être rien d'autre que la fidèle représentation de la Nature, c'est-à-dire de choses données : la substance et ses modes. Par là, il est subsidiairement impliqué qu'une idée ne représentant pas une chose donnée, mais prétendant précéder tout donné, à savoir le concept de fin, est une idée sans vérité ; que par conséquent elle n'est pas une idée, puisque la vérité appartient à la nature de l'idée. *Ipso facto*, un tel concept doit être relégué parmi ces purs « *modi cogitandi* »

qui, bien qu'ils proviennent et naissent des idées, ne peuvent, du fait qu'ils ne sont pas des *idées de choses*, « être du tout rangés parmi les idées » [9].

A ce double aspect, polémique et positif, la *Proposition 30* doit une polyvalence très accusée, puisque, d'une part, elle démontre ce que doivent être les choses qui sont les objets de l'entendement infini et de l'entendement fini, établit que dans l'un comme dans l'autre ce sont les mêmes, qu'ils y sont connus avec une égale vérité, et que, d'autre part, elle refuse *ipso facto* d'accorder un privilège de nature à l'entendement infini sur l'entendement fini, établissant que celui-ci tient, *non de sa finitude*, mais de *la constitution essentielle propre à tout entendement, infini ou fini*, la nécessité de représenter toujours des choses données, sans jamais les précéder. Ainsi, d'un côté, l'entendement humain est haussé au niveau de l'entendement divin, puisque les choses qu'il connaît sont des choses que Dieu même connaît [10] et qu'il les connaît de la même façon et avec la même vérité que Dieu, et, d'un autre côté, l'entendement divin est ramené au niveau de l'entendement humain, puisque, comme celui-ci, il ne peut avoir les idées des choses avant que ces choses soient, mais seulement si ces choses sont données ; étant sous-entendu, d'autre part, ce qui sera démontré ultérieurement, que ces choses ne sont pas produites *avant* les idées, mais *en même temps* qu'elles, Dieu produisant simultanément les modes de ses divers attributs [11].

§ V. — La démonstration qu'aucun entendement, y compris celui de Dieu, ne peut précéder les choses, ni, par conséquent, les créer, suffirait déjà à détruire le mythe de l'entendement créateur ; mais cette destruction est confirmée si l'on prouve, en outre, que tout entendement n'est lui-même qu'un *effet* parmi tous les autres. C'est ce qu'établit la *Proposition 31* : « *L'entendement en acte, qu'il soit fini ou infini, comme aussi la volonté, le désir, l'amour, etc., doivent être rapportés à la Nature Naturée et non à la Naturante* ».

Il est connu de soi (*notum per se*) que l'entendement en acte, fini ou infini, est un certain mode du penser qui diffère des autres, tels que le désir, l'amour, etc. ; qu'il n'est donc pas lui-même la Pensée absolue, c'est-à-dire la Pensée comme attribut, mais un simple mode de cet attribut par le moyen duquel seulement il peut être conçu. Ainsi, comme tous les autres modes, il appartient à la Nature Naturée et non à la Nature Naturante.

On observera que, mentionnée avec les autres modes dans l'énoncé

9. *Cogit. Met.*, I, chap. Ier, surtout § VI, Ap., I, p. 431.
10. Mais il ne connaît pas *toutes* les choses que l'entendement divin connaît.
11. Cf. *Ethique*, II, *Coroll.* de la *Prop.* 6, Ap., p. 131.

de la *Proposition,* la volonté n'apparaît plus dans la démonstration. C'est vraisemblablement parce qu'une démonstration spéciale lui sera consacrée dans la *Proposition 32.* D'autre part, la démonstration ne porte que sur l'entendement et non sur les autres modes énumérés en même temps que lui. C'est que l'entendement est le seul à être visé, la mention de la volonté, du désir et de l'amour, dans l'énoncé, n'étant là que pour indiquer, d'entrée de jeu, qu'il n'est qu'un mode. Enfin, si la conclusion évoque les autres modes, ce n'est pas que l'on prouve quoi que ce soit à leur propos, c'est que, sachant, pour l'avoir établi déjà, qu'ils appartiennent à la Nature Naturée, l'entendement doit partager leur sort, dès lors qu'on a établi qu'il est lui aussi un mode.

Quant au *nervus probandi*, il se réduit simplement à la proclamation de cette *évidence immédiate* (*notum per se*) *que tout entendement est un mode*, car, une fois posé comme mode, il est automatiquement rejeté dans la Nature Naturée.

Mais est-ce tellement un *notum per se* que l'entendement soit un mode ?

Spinoza l'atteste au nom de l'expérience psychologique qui nous le montre parmi d'autres modes différents : désir, amour, etc., ce en quoi sont recoupées certaines assertions de Descartes [12]. Mais, objectera-t-on, cette expérience n'est-elle pas une illusion de la conscience commune dissipée par la réflexion philosophique, laquelle nous découvre que ces modes, prétendument différents de l'idée, ne sont rien en dehors d'elle et font partie de sa réalité intégralement considérée ? Ce par quoi il serait évident qu'il n'y a pas d'autres modes véritables de la Pensée que les idées, c'est-à-dire les modes de l'entendement, et que, par conséquent, l'entendement ne saurait être un *mode parmi les autres modes*, mais leur support à tous : « Il est à observer, note Spinoza, que toutes les autres modifications telles que l'Amour, le Désir, la Joie, etc., tirent leur origine de cette modification première [l'idée] et immédiate, de façon que, si celle-ci ne les précédait pas, il ne pourrait y avoir d'amour, de désir, ni de joie, etc. » [13] ; en outre, si elle est posée, elles le sont, par là même, nécessairement, elles aussi, car : « De tous les modes du penser, l'idée (en vertu de l'*Axiome 3*) est de sa nature le premier, et, quand elle est donnée, les autres modes (auxquels l'idée est donc antérieure par nature) doivent se trouver dans cet individu (en vertu du même *Axiome*) » [14]. L'idée constitue donc l'*essence* des autres modes de la pensée, car

12. Descartes, *IIe Méd.,* A. T., VII, p. 28, l. 20-23, *IIes Rép.,* VII, p. 160, l. 7-13, *Principes,* I, art. 9 et 65.

13. *Court Traité, Appendice,* II, § 5, Ap., I, p. 201. Sur la réduction de la volonté à l'entendement, cf. *Eth.,* II, *Prop. 49, Corollaire,* Ap., p. 233.

14. *Ethique,* II, *Prop. 11,* dém., *Axiome* 3 ; cf. *Court Traité, loc. cit.,* § 7, Ap., I, p. 202.

« cela appartient à l'essence d'une chose qu'il suffit qui soit donné pour que la chose soit posée nécessairement, et qu'il suffit qui soit ôté pour que la chose soit ôtée nécessairement » [15]. D'où ces formules : « Une volition n'est *rien* en dehors de l'idée » [16], « volonté et entendement sont une seule et même chose » [17]. Puis donc que les modes du penser autres que des idées se réduiraient aux idées, et toutes les facultés de l'âme à l'entendement, la distinction entre l'entendement et les autres modes de la Pensée serait une simple distinction de raison. Dans ces conditions, on ne saurait légitimement conclure que l'entendement est un mode pour ce qu'il *apparaît* dans notre conscience comme un mode *parmi d'autres*, car, cette apparence étant illusoire, on ne peut rien fonder sur elle. La démonstration de la *Proposition 31* ne saurait donc valoir que pour ceux qui ignorent encore que les essences de tous les modes de la Pensée sont les idées (cette réduction n'intervient, en effet, que dans le Livre II). Tout au plus serait-elle une démonstration *ad hominem*, et, à ce titre, provisoire et de peu de poids.

Cette objection, à première vue, semble solide, car peut-on concevoir comme mode réellement différent une pensée à ce point identique à une autre qu' « elle n'est rien sans celle-ci » ? Cependant, que ce mode soit « apporté » par l'idée, laquelle est immédiate, qu'il ne puisse à ce point s'en dissocier qu'il soit toujours avec elle et ne soit jamais sans elle, cela n'en fait pas en soi un néant [18]. Constater que la volonté n'est rien hors de l'entendement, ce n'est pas signifier qu'il n'y a que l'entendement et que l'entendement seul est réel, c'est seulement reconnaître que sans lui la volonté, qui est une puissance réelle, ne peut pas *être*, puisqu'elle est la puissance de l'entendement. Ainsi, la volonté et toutes les modalités de l'entendement [19] sont bien des modes, qui, malgré leur entière dépendance à l'égard de l'idée, ont une réalité propre : « Ces modes de la pensée [autres que l'idée] par eux-mêmes sont des Etres réels » [20]. De ce fait, on peut légitimement considérer l'entendement comme un mode parmi d'autres.

Mais, cette objection écartée, une autre surgit : si l'essence de tous les modes de la Pensée, c'est l'entendement, l'entendement, comme l'a prétendu Descartes [21], ne constitue-t-il pas l'essence de l'attribut Pensée et n'appartient-il pas alors à la nature de la substance divine ?

15. *Eth.*, II, *Définition 2*, Ap., p. 119.
16. *Eth.*, II, *Prop. 49*, Ap., p. 232.
17. *Ibid.*, *Coroll.*
18. Cf. *Court Traité, Appendice*, II, § 7, Ap., I, p. 202.
19. *Ethique*, III, *Scolie* de la *Prop. 9*, Ap., p. 273 ; *Définitions des Affections, Explication*, Ap., p. 379, Geb., II, p. 190, l. 27-31.
20. *Cogit. Met.*, I, chap. Ier, § VIII, Ap., I, p. 431.
21. Cf. Gueroult, *Descartes*, t. I, chap. III, pp. 63 sqq.

Dans ce cas s'évanouirait tout fondement de distinction entre l'entendement comme mode et la Pensée comme attribut.

Ce fondement, répondra-t-on, se découvre dans les natures respectives de la Pensée absolue et de l'entendement. Tout entendement, en effet, est *acte d'intellection* ; un tel acte suppose toujours la distinction et l'opposition entre l'objet compris et le sujet qui comprend, c'est-à-dire une *idée* distincte de son *objet* : donc l'entendement infini est une *idée* distincte de son *objet* : Dieu. De plus, l'idée, n'étant pas une peinture muette sur un tableau, mais conscience de soi, implique en elle, comme condition de la connaissance de ce qu'elle connaît, la distinction et l'identification de l'idée et de l'idée de cette idée. Or, de par son absoluité, la Pensée-attribut exclut radicalement d'elle toute opposition et relation ; en tant que substance à un seul attribut, elle est absolument simple et exclut d'elle toute division ou distinction. Il ne suffit donc pas d'établir que toutes les pensées n'ont d'autre essence que des idées, c'est-à-dire des actes de l'entendement, et que toute l'activité de la pensée s'exprime dans des actes d'intellection, pour pouvoir identifier légitimement Pensée absolue et entendement. La Pensée absolue produit les idées ; par là même, elle est autre que les idées et avant elles (comme la cause est autre que son effet et avant lui) ; *elle ne connaît rien par elle-même*, mais elle produit seulement les pensées qui connaissent. En conséquence, on doit considérer comme bien fondée la position de tout entendement, infini ou fini, comme mode, et celle de la Pensée absolue comme l'attribut (ou substance) qui le produit.

§ VI. — Avec la *Proposition 32*, on passe de l'entendement à la volonté. Par son énoncé : « *La volonté ne peut être appelée cause libre, mais seulement cause nécessaire* », cette *Proposition* pourrait tout d'abord laisser croire qu'il ne s'agit plus ici de réfuter le concept d'entendement créateur, mais seulement de déduire toute volonté comme cause nécessaire, — de même qu'on pouvait croire, à propos de la *Proposition 30*, qu'il s'agissait seulement de caractériser la nature du contenu de l'entendement tant infini que fini. Il n'en est rien pourtant, bien que demeure acquis pour la volonté le caractère de cause nécessaire qui est ici déduit, car démontrer qu'aucune volonté ne peut être cause libre, c'est démontrer qu'aucune volonté ne peut être créatrice. La *Proposition 32* poursuit donc bien la réfutation du concept d'entendement créateur, c'est-à-dire d'un Dieu qui, par sa libre volonté, crée les choses en prenant conseil de sa sagesse ou de son entendement.

Il semble que cette *Proposition* devrait se tirer immédiatement de la *Proposition 31*, car celle-ci, en établissant que la volonté est, tout comme l'entendement, un mode du Penser, a, de ce fait, établi qu'elle appartient elle aussi à la Nature Naturée, qu'elle en est un mode,

et par conséquent n'en saurait être la cause ou la « créatrice ». Enfin, n'étant qu'une « créature », à l'intérieur de ce tout des « créatures » qu'est la Nature Naturée, elle ne peut être en celle-ci qu'une cause nécessaire et non une cause libre.

Cependant, Spinoza use d'une démonstration toute différente, où n'intervient à aucun moment la *Proposition 31*. De plus, alors que, pour statuer sur l'entendement infini et sur l'entendement fini, la *Proposition 31* se contentait d'une seule démonstration, la *Proposition 32*, pour statuer sur la volonté infinie et sur la volonté finie, se trouve devoir en requérir deux.

Ce contraste provient, en premier lieu, de ce que la *Proposition 32* et la *Proposition 31* ne répondent pas à la même intention. — Là, il s'agissait de réfuter l'entendement créateur en rejetant dans la Nature Naturée tant l'entendement que tous les autres modes de la Pensée, dont la volonté elle-même. Ainsi était effacé le premier panneau de la théorie, d'après lequel l'entendement divin (et la volonté) préexiste à la production des choses. Ici, il ne s'agit pas de rejeter la volonté dans la Nature Naturée, résultat déjà acquis dans la *Proposition 31*, mais de considérer en lui-même ce mode dont le propre est d'être *activité*, afin de déterminer sa nature, c'est-à-dire de découvrir s'il est libre arbitre ou nécessité. Par là sera effacé le second panneau de la théorie, selon lequel Dieu produit les choses par la liberté de sa volonté (conseillée par l'entendement).

En second lieu, ce contraste s'explique par la différence entre l'entendement et la volonté. L'entendement, en tant qu'il est distingué de la volonté, est une *idée* (*Proposition 30*), et non une *cause*. Il est le lieu des essences pensées ou idées éternelles. Pour le priver de la prérogative que lui accorde la thèse de l'entendement créateur, il suffit d'établir que, en tant que mode, il est exclu de la substance de Dieu. Aussi la démonstration de la *Proposition 31* s'appuie-t-elle uniquement sur le rapport de mode à substance, défini indépendamment de la causalité. D'où la référence aux *Propositions 15* et *29* relatives à l'immanence des modes à la substance (laquelle est ici l'attribut Pensée).

Au contraire, la démonstration de la *Proposition 32*, portant sur la volition, envisage le mode au point de vue de l'*existence* et, par conséquent, de la causalité. Il ne s'agit plus alors de l'aspect statique de la relation mode-substance, mais de l'aspect dynamique cause-effet. C'est pourquoi les Propositions sur lesquelles elle s'appuie concernent les conditions déterminant la cause productrice des modes, soit infinis (*Prop. 23*), soit finis (*Prop. 28*).

Par là, enfin, on comprend que la *Proposition 31* ne comporte qu'une démonstration, tandis que la *Proposition 32* en comporte deux. En effet, par rapport à l'attribut, l'entendement fini est un mode au même titre que l'entendement infini : le rapport substance-mode

n'introduit aucune différence entre eux ; et comme, d'autre part, ils sont identiques quant à l'essence, puisqu'ils se définissent l'un et l'autre par la connaissance vraie, leur cas est le même (à ceci près que l'un renferme moins d'idées vraies que le premier). Il n'est donc pas besoin de deux démonstrations différentes pour les rapporter l'un et l'autre à la Nature Naturée. Au contraire, le rapport de cause à effet introduisant une différence entre la causalité de Dieu telle qu'elle s'exprime dans la position du mode fini et cette causalité telle qu'elle s'exprime dans celle du mode infini, la volonté finie, cause finie, ne constitue pas le même cas que celui de la Volonté infinie, cause infinie [22].

La démonstration de la *Proposition 32* devra donc s'articuler en deux temps, selon qu'il s'agit de la volonté infinie ou de la volonté finie ; en conséquence :

a) Chaque volonté finie est, dans l'attribut Pensée, l'une de ces causes finies dont la *Proposition 28* a démontré qu'elles se déterminent nécessairement en cascade les unes les autres à exister et à agir, et, ainsi, toute volonté finie est nécessaire et contrainte.

b) La volonté infinie ne saurait être déterminée à être et à produire quelque effet par une chaîne infinie de causes finies, car elle ne serait alors qu'une cause finie ; pourtant, en tant qu'elle est un mode, elle ne peut non plus s'y déterminer par elle-même ; elle y est déterminée par l'attribut dont elle est le mode, à savoir la Pensée (*Prop. 23*) [23] ; de ce fait, elle est, elle aussi, nécessaire et contrainte. On comprend par là que Dieu soit cause libre (*Coroll. 2* de la *Prop. 17*) et qu'en même temps sa volonté infinie soit une cause nécessaire et non libre, car, s'il agit lui-même par les seules lois de sa nature, sa volonté infinie agit au contraire sous la contrainte de la cause (Dieu) qui la fait exister.

§ VI *bis.* — Alors que, eu égard aux doctrines traditionnelles, les *Propositions 30* et *31* élèvent l'entendement fini et abaissent l'entendement infini pour leur conférer un statut identique, la *Proposition 32* rabaisse de façon égale la volonté finie et la volonté infinie en les dépouillant l'une et l'autre de ce libre arbitre absolu qui, aux

22. Dans le mode infini immédiat (c'est-à-dire, pour la Pensée, dans l'entendement infini), les essences finies, qui en forment le contenu, sont posées toutes ensemble, sans conditions, comme ce mode infini même ; par conséquent, l'entendement fini est causé inconditionnellement comme l'entendement infini ; au contraire, dans le mode infini médiat (c'est-à-dire, pour la Pensée, dans la Volonté infinie), s'agissant des existences dans la durée et des causes physiques, leur ensemble seul est posé inconditionnellement, tandis que chacune d'elles est produite médiatement par la chaîne infinie des causes finies, en cascade, dans la durée, cf. *supra*, chap. XII, § II, *sub fin.*, p. 325.

23. Cf. *infra*, t. II, chap. XVIII, §§ III et IV.

yeux de Descartes, « considéré formellement et en lui-même »[24] comme un « indivisible... dont la nature est telle qu'on ne lui saurait rien ôter sans le détruire[25] », faisait, en l'espèce, de la créature quasiment l'égale de son créateur[26]. Le libre arbitre étant détruit dans les choses aussi bien qu'en Dieu, on voit se préciser la conséquence qu'impliquaient pour l'homme, dès les *Propositions 26* et *27*, l'impossibilité pour toute chose de se déterminer par soi seule ou de se rendre indéterminée, et, dès la *Proposition 29*, l'exclusion de toute contingence de la Nature.

Cependant, l'essentiel, pour le moment, ce ne sont pas les conséquences intéressant les modes finis, conséquences qui restent ici subsidiaires et ne constituent que des pierres d'attente, ce sont, ainsi que l'attestent les *Corollaires,* celles qui intéressent Dieu, car c'est elles qui ruinent le concept de volonté créatrice.

Ces conséquences sont au nombre de deux :

1° *Corollaire 1* : Dieu ne produit pas ses effets par la liberté de sa volonté, puisque sa volonté n'est pas libre, étant un effet déterminé par la nature absolue de l'attribut Pensée. — Ce qui n'empêche pas évidemment cet effet d'être, dans la Nature Naturée, une cause (une cause physique déterminée), ni Dieu d'être lui-même, au sens spinoziste du terme, cause libre de cette volonté, puisqu'il la produit en vertu des seules lois de sa nature.

Cette volonté-effet, qui, dans l'univers des choses finies, est en même temps cause, fait l'office de la cause seconde, bref, de la *cause moins principale instrumentale*, conçue comme la série entière des causes éloignées dont Dieu est la cause absolument première et nécessaire[27]. C'est elle qu'on a coutume d'appeler la Providence, bien qu'elle n'en soit qu'une partie[28], car la Providence, qui est « la tendance que nous trouvons dans la Nature entière, et dans les choses particulières, à maintenir et à conserver leur être propre »[29], embrasse tous les modes des divers attributs, tandis que cette volonté divine, n'étant que le mode infini médiat de la Pensée, n'est Providence que dans ce seul attribut.

24. Descartes, *IVe Méd.,* A. T., IX, p. 45.
25. *Ibid.,* p. 48.
26. « Il n'y a que la seule volonté que j'expérimente en moi etre si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu », *IVe Méd.,* A. T., IX, p. 45.
27. Cf. *supra,* chap. VIII, § III, n° 5, p. 222, § IV, p. 249, chap. XII, § XI, p. 341.
28. L'expression : « Dei Providentia quae ab ejus Voluntate non differt », qu'on trouve dans la *Lettre XIX, à Blyenbergh,* Geb., IV, p. 88, est empruntée par Spinoza à l'adversaire dont il critique les conceptions et le langage anthropomorphiques.
29. *Court Traité,* I, chap. V, Ap., I, p. 79.

2° *Corollaire 2 :* La volonté et l'entendement soutiennent, avec la nature de Dieu, la même relation que le mouvement et le repos, et, de façon générale (*absolute*), que toutes les choses de la Nature, puisqu'ils sont, eux aussi, nécessairement déterminés à exister et à agir d'une certaine manière. Et l'on ne peut pas plus dire qu'ils sont libres, du fait que suivent d'eux une infinité de choses, qu'on ne peut le dire du mouvement et du repos, sous prétexte que d'eux aussi suivent une infinité d'effets. Dire que Dieu agit par la liberté de sa volonté, ce serait aussi absurde que de soutenir qu'il agit dans le monde des corps par la liberté de son mouvement et de son repos.

La *Proposition 32* poursuit donc la réfutation de l'entendement créateur en attaquant sur deux points la notion traditionnelle de volonté : d'une part, Dieu ne saurait créer l'univers par sa volonté *libre,* puisqu'aucune volonté n'est libre ; d'autre part, il ne saurait le créer par *sa volonté,* puisque celle-ci appartient elle-même à la sphère des choses créées. De plus, les mots de *libre* et de *nécessaire* sont ici entendus à la fois dans leur sens spinoziste et dans leur sens traditionnel. D'abord, la volonté divine n'est pas libre comme on l'entend couramment, c'est-à-dire qu'elle n'est pas un pouvoir indéterminé de libre arbitre ; ensuite, elle ne l'est pas non plus comme Spinoza l'entend, c'est-à-dire qu'elle n'est pas un pouvoir déterminé par sa propre nature, nécessaire *par soi* ; car, étant un mode (*esse in alio*), elle est *contrainte,* c'est-à-dire déterminée par cette autre chose d'où elle tient son existence. D'où la conclusion : « Non potest dici causa libera, sed tantum *necessaria vel coacta* » [30]. Cependant, quoique rejetée dans l'effet, elle demeure cause, action, c'est-à-dire volonté. Si la volonté n'est pas cause *de* l'univers, elle est cause *dans* l'univers, mais exactement au même titre que n'importe quelle autre cause au sein de la Nature Naturée ; ce qui lui enlève cette causalité propre par quoi la philosophie traditionnelle l'opposait à toutes les autres choses [31].

***

§ VII. — En rabaissant tout entendement et toute volonté au statut de modes, Spinoza les a exclus de la nature de Dieu ; en privant la volonté de tout libre arbitre, il a exclu de Dieu tout pouvoir arbitraire de créer. La doctrine de l'entendement créateur est désormais détruite dans ses deux suppositions fondamentales concernant la nature du sujet qui crée.

Cependant, comme cette doctrine implique que Dieu est libre, non pas simplement de créer ou de ne pas créer, mais de créer ceci ou cela,

30. « *Vel coacta* », c'est-à-dire, conformément au texte de la Définition 7, « *vel potius coacta* ».

31. Cf. *supra,* chap. VIII, § III, n° 5, p. 249, § IV, n° 4, p. 250.

ne pourrait-on pas croire que Dieu soit nécessité à produire un univers, mais non à produire celui-ci plutôt qu'un autre ? C'est à réfuter cette dernière hypothèse que s'attache la *Proposition 33* : « *Les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune autre manière et dans aucun autre ordre que de la manière et dans l'ordre où elles ont été produites.* »

Dans le *Scolie* de la *Proposition 17,* on avait déjà montré que, selon la doctrine de l'entendement créateur, on devait admettre, non seulement que Dieu peut ne pas produire ce qu'il produit, mais qu'il ne doit pas produire tout ce qui est concevable, sinon sa toute-puissance, ayant tout produit, ne pourrait plus rien produire et serait limitée. On est par là conduit à l'hypothèse du choix entre des mondes possibles [32], car Dieu ne produit pas tout ce qui est concevable si, son entendement lui soumettant une infinité de projets également concevables, il choisit d'exécuter un seul d'entre eux. De là il résulte que, quoique Dieu produise l'univers de telle façon que tout y soit déterminé nécessairement par lui à exister et à produire quelque effet d'une certaine manière, il aurait pu produire un univers absolument autre [33], où, cependant, tout aurait été, comme dans le nôtre, mais différemment, nécessité par lui à exister et à produire quelque effet d'une certaine manière. Bref, les lois nécessaires de la Nature seraient elles-mêmes contingentes. C'est ce que signifie Descartes quand il écrit que si Dieu a voulu les lois nécessaires du monde, il ne les a pas nécessairement voulues [34].

Toutefois, observera-t-on, cette hypothèse n'est-elle pas déjà réfutée, puisque les choses et la nécessité qui les régit ont été déduites de ce qu'elles suivent nécessairement de la nature de Dieu ?

A coup sûr, elle l'est, au moins dans son principe, mais trop implicitement encore et de façon insuffisamment circonstanciée.

En effet, dira-t-on, démontrer que Dieu, en vertu de sa nature, produit nécessairement ce qu'il produit, à savoir un univers soumis à des lois nécessaires, ce n'est pas encore expressément démontrer qu'il ne pourrait en produire un autre. N'est-il pas loisible de soutenir, par exemple, que, étant donné sa surabondance et sa toute-puissance, il ne pouvait pas ne pas produire un effet, c'est-à-dire créer un univers, et que, étant donné sa perfection, il ne pouvait pas ne pas le produire selon l'ordre, c'est-à-dire le soumettre à des lois, mais que rien par là ne l'obligeait à créer notre univers et ces sortes de lois qui actuellement le régissent ?

Ce qu'implique cette conception, tout autant que celle de la création absolument contingente, de façon moins explicite, certes, mais

32. Cf. saint Thomas, *De Veritate,* qu. 23, art. 4, qu. 24, art. 3, *Sum. Theol.,* I, qu. 25, art. 5 et 6, *De Potentia,* qu. I, art. 5, qu. III, art. 16, ad 17m.

33. Puisque Dieu crée les choses arbitrairement *ex nihilo,* professe Maïmonide, il est évident qu' « il aurait pu créer l'inverse de cet univers en ses causes et en ses effets », Maïmonide, *Guide,* III, chap. XIII, p. 91.

34. Descartes, *Lettre à Mersenne,* 15 avril 1630, A. T., I, pp. 145-146.

non moins certaine, c'est la dissociation entre la nature de Dieu et la nature des choses. Car, si la nécessité de produire *un* effet en général n'est pas la nécessité de produire *tel* effet en particulier, celui-ci, dans sa particularité, ne découle plus nécessairement de la nature même de Dieu, et, de ce fait, il pourrait être différent, sans que la nature de Dieu le soit. C'est cette conclusion qu'exclut radicalement la déduction spinoziste. En effet, ce qu'enveloppe la nature de Dieu, c'est-à-dire sa perfection, c'est qu'il produise nécessairement toutes les choses et les détermine nécessairement à exister et à produire quelque effet d'une certaine manière (*Prop. 16* et *29*). Il y a donc entre la nature de Dieu et la nature des choses une solidarité absolue. En conséquence, si les choses pouvaient être d'une nature différente, Dieu aussi pourrait être d'une nature différente, et comme cette autre nature pourrait aussi exister il pourrait y avoir plusieurs Dieux, ce qui est absurde (*Coroll.* de la *Prop. 14*) [35].

La production de la Nature par Dieu étant l'action de sa puissance, cette argumentation est fondée sur la solidarité de l'essence et de la puissance, à savoir : si la puissance changeait, l'essence devrait changer. Elle rappelle donc celle de la *Proposition 20,* fondée sur la solidarité de l'essence et de l'existence des attributs : ce qui constitue leur existence constituant aussi leur essence, ils sont immuables, car le changement de leur existence entraînerait celui de leur essence, ce qui est impossible. Cette similitude d'argumentation n'a rien qui puisse surprendre, puisque l'existence et la puissance dépendent semblablement de l'essence. — Par là est recoupée également l'affirmation que Dieu est cause de toutes les choses dans le même sens où il doit être dit cause de soi (dém. de la *Prop. 25*). En effet, puisque c'est par la même raison qu'il produit les choses et lui-même, il ne saurait se produire lui-même en produisant d'autres choses que les choses qu'il produit.

Ainsi, bien que, détruisant la thèse du choix entre les mondes possibles et celle de la contingence des lois nécessaires, la *Proposition 33* offre d'abord un intérêt polémique, on voit qu'elle présente, en outre, un intérêt positif considérable par rapport à la *Proposition 34,* car, concevant que, si Dieu avait une autre action, c'est-à-dire une autre puissance, il devrait avoir une autre nature, elle implique déjà l'identité de la puissance et de l'essence, c'est-à-dire la réduction de celle-là à la nécessité interne de celle-ci.

§ VIII. — Puisqu'il est désormais plus clair que la lumière du jour qu'il n'existe absolument rien dans les choses à cause de quoi elles peuvent être dites contingentes, on peut expliquer précisément (c'est l'objet du *Premier Scolie*) ce qu'il faut entendre par *Contingent* ; ce qui exige d'abord d'expliquer le *Nécessaire* et l'*Impossible*. Tout dans

35. *Ethique,* I, *Prop. 33,* dém., Ap., pp. 92-93.

la Nature est *nécessaire,* en ce sens que toute existence s'y trouve imposée, soit en raison de son essence (*necessitas ratione essentiae*), comme l'existence de la Nature Naturante, soit en raison d'une cause donnée (*necessitas ratione causae*) [36], comme l'existence de tous les modes infinis et finis de la Nature Naturée. En conséquence, est impossible tout ce qui est étranger à cette nécessité et lui contredit, qu'il s'agisse d'une chose dont l'essence implique contradiction ou d'une chose dont il n'est donné nulle cause déterminée pour la produire. Il n'y a donc aucun milieu entre nécessaire et impossible. Rien ne pouvant, selon l'essence ou selon l'existence, être en soi autrement qu'il n'est, le contingent ne saurait être défini ce qui, à l'un ou l'autre de ces points de vue, pourrait être autre qu'il n'est [37]. Le possible et le contingent, dénués de réalité objective, ne sont donc que des concepts subjectifs dus à l'ignorance, c'est-à-dire à l'imperfection du sujet. Ainsi, quand nous ignorons qu'une essence est contradictoire, ou quand, sachant qu'elle ne l'est pas, nous ignorons si l'ordre des causes impose ou exclut son existence, nous disons qu'elle est contingente ou possible, alors qu'en soi elle ne peut être que nécessaire ou impossible [38].

Nécessaire, impossible, possible ou contingent, sont donc des concepts de nature très différente. La nécessité est un propre de Dieu, elle exprime quelque chose de réel. L'impossible n'a rien de réel, c'est une pure notion de notre entendement, une négation qui, n'ayant d'autre être que verbal, est un être de raison ; mais c'est une vérité. La possibilité ou la contingence n'est ni réelle, ni vraie ; concept subjectif dû à un défaut de notre entendement, c'est moins un être de raison qu' « un être d'imagination ».

L'absurdité générale de la contingence objective avait été démontrée, dans le *Court Traité,* à partir du concept de cause, et dans la *Proposition 29* du premier livre de l'*Ethique,* à partir du concept de la causalité divine [39]. La *Proposition 33* confirme que non seulement rien n'est contingent, mais que la Nature et ses lois ne sont pas elles-mêmes contingentes. On en conclut (*Scolie 1*) qu'*en droit* la contin-

36. Cf. Heereboord, *Meletemata* (éd. 1654) : « Necessarium est, quod aliter se habere non potest, sive in existendo... [ut Deus]..., sive in causando », I, Disp. 17, th. I, § 2, p. 61 *a.*

37. *Prop. 33, Scolie I,* Geb., II, p. 74, l. 1-18 ; cf. *Court Traité,* I, chap. VI, §§ 1-4. Cf. plus bas, *Appendice n° 16,* p. 576, note 4, la définition du « contingent » par Heereboord, dans : *Meletemata,* éd. 1654, I, Disp. 18, p. 65 *a.*

38. *Eth.,* I, *Prop. 33, Scolie 1,* Ap., pp. 93-94, Geb., II, p. 74. Aussi la contingence peut-elle être définie comme une connaissance très inadéquate de la durée des choses, car si nous connaissions comment la durée de chaque chose est déterminée nécessairement par l'ordre commun de la Nature, elles nous apparaîtraient toutes telles qu'elles sont en soi, c'est-à-dire nécessairement déterminées, et nullement comme contingentes (cf. II, *Proposition 31* et *Corollaire*).

39. Cf. *supra,* chap. XII, § XIV, pp. 343-344.

gence est une notion subjective et fausse. Il restera à montrer comment *en fait* cette notion prend naissance dans notre âme, tâche qui sera celle des *Propositions 31* (et *Corollaire*), *44* (et *Scolie*) du Livre II.

§ IX. — *Possible* et *Contingent* viennent d'être traités comme une seule et même chose. Ils diffèrent, cependant, comme Spinoza le note au Livre IV : *contingent* se dit des choses singulières, en tant que, leur essence étant seule donnée, c'est-à-dire abstraction faite de la chaîne des causes finies d'où dépend leur existence, leur existence n'est ni posée, ni exclue (*Définition 3* du Livre IV) ; *possible* se dit des mêmes choses lorsque, cette chaîne étant considérée, on ignore si elle est déterminée à produire leur existence (*Définition 4* du Livre IV). D'après ces Définitions, le contingent a une certaine valeur objective, car il caractérise la nature de l'essence finie laquelle, en soi, n'enveloppe pas nécessairement l'existence. Le possible, au contraire, n'a de sens que par rapport au sujet, puisqu'il exprime l'ignorance où celui-ci se trouve quant aux causes qui en soi produisent l'existence des choses [40].

40. *Ethique,* IV, *Définitions 3* et *4,* Ap., p. 427, Geb., II, p. 209. Cf. *Cogit. Met.,* I, chap. III, §§ 7-8-9, Ap., I, pp. 441-443. Le § 8 définit le contingent et le possible comme les *Définitions 3* et *4* du Livre IV, et le § 9 (p. 443) le définit en accord avec le *Scolie 1* de la *Prop. 33* du Livre I. Dans les *Principia,* I, *Prop. 7, Lemme 1,* le possible ne concerne que le rapport de l'essence à l'existence, c'est-à-dire le *contingent* défini par la *Définition 3* du Livre IV. Aussi a-t-il une certaine valeur objective, puisqu'il désigne le degré de puissance d'exister contenu dans une essence finie (Ap., I, p. 335, Geb., I, pp. 164-165). L'écart entre le concept du contingent dans le *Scolie I* de la *Proposition 33* et ce même concept dans la *Définition 3* du Livre IV est manifeste, puisque, d'après cette dernière Définition, le contingent est dit d'une chose dont l'essence en soi *n'exclut pas l'existence,* sans toutefois la poser, tandis que, d'après le *Scolie* en question, il est dit d'une chose dont nous *ignorons que son essence enveloppe la contradiction et exclut l'existence.* D'autre part, contingent, d'après le *Scolie* de la *Proposition 33,* ne se dit que *par rapport à la Nature entière,* en tant que nous en *ignorons l'absolue nécessité,* tandis que, d'après la *Définition 3* du Livre IV, il ne se dit que *par rapport à l'essence d'une chose singulière considérée seule,* en tant qu'elle n'enveloppe pas nécessairement l'existence. Mais cette dernière vue est abstraite, car, dans la réalité concrète, l'existence d'une chose singulière ne s'explique pas simplement par son essence considérée seule, mais toujours en même temps par la chaîne infinie des causes finies à laquelle elle appartient. « C'est pourquoi, bien que les modes existent, nous pouvons les concevoir comme n'existant pas, d'où il suit que, *si nous avons égard à la seule essence des modes et non à l'ordre de toute la Nature,* nous ne pouvons conclure, de ce que présentement ils existent, qu'ils existeront par la suite ou qu'ils n'existeront pas, qu'ils ont existé antérieurement ou n'ont pas existé ». En conséquence nous pouvons à volonté concevoir leur existence et leur durée plus grande ou plus petite, et la diviser en parties (cf. *Lettre XII, à Louis Meyer,* Ap., III, pp. 152, 153, Geb., IV, p. 54, l. 10-15, p. 55, l. 4-9). D'où le lien entre la divisibilité du mode et la contingence de son existence par rapport à son essence.

Spinoza néglige ici cette différence : elle était, nous dira-t-il plus tard [41], inutile au dessein qu'il poursuit dans le Livre I. En effet, il s'agit là de démontrer qu'en soi les choses singulières sont nécessairement déterminées, tant par la nature de Dieu que par la chaîne infinie des causes finies, à exister et à produire quelque effet d'une certaine manière ; leur contingence ne peut donc être affirmée que parce qu'on ignore cette détermination. En conséquence, la contingence, non moins que la possibilité, résulte de l'ignorance, et celle-ci définit semblablement les deux concepts : soit l'ignorance de la contradiction interne d'une essence, soit l'ignorance des causes dont dépend l'existence ou la non-existence d'une chose dont nous savons que son essence n'est pas contradictoire. Contingence et possibilité sont donc aussi illusoires l'une que l'autre et à ce titre sans différence. Dans le Livre IV, au contraire, il ne s'agit plus des choses telles qu'elles sont en soi, mais du sujet dont on déduit les passions à partir des images qu'il a des choses. Or, ces passions sont différentes selon qu'il imagine une chose absente comme contingente ou comme possible. Dans le premier cas, n'imaginant que ce qui exclut l'existence présente de la chose, et rien qui puisse d'autre part la poser, son affection est la plus faible qui soit ; dans le second, tout en imaginant ce qui exclut présentement l'existence de la chose, il imagine en outre certaines choses qui posent son existence et qui alimentent sa crainte ou son espoir ; son affection est alors beaucoup plus forte [42].

De telles considérations sont exclues ici, puisqu'elles ne concernent que la différence entre deux imaginations du sujet, alors qu'il n'est présentement traité que de la différence entre ce que le sujet imagine et ce qui est en soi réel dans les choses.

§ X. — A première vue, cette conception semble, sinon s'inspirer de celle des Ascharites, du moins coïncider avec elle. Les Ascharites, considérant que tout ce qui se produit a été de toute éternité décrété par Dieu, estiment que tout est nécessaire ou, sinon, impossible, et que rien n'est seulement possible. Ce que nous appelons possible, par exemple, que Z soit debout et que A arrive, ne l'est que par rapport à nous, non par rapport à Dieu, pour lequel rien n'est jamais que nécessaire ou qu'impossible. De là ils concluent que l'homme n'a absolument aucun pouvoir de faire ou de ne pas faire une chose ; que le malheur d'un juste et le bonheur d'un impie ne constituent pas une injustice, puisque Dieu l'a voulu ainsi ; qu'il y a une Providence Universelle, puisque Dieu connaît nécessairement tout, étant

41. « Dans le *Scolie* de la *Prop. 33,* part. I, je n'ai fait aucune différence entre possible et contingent, parce qu'il n'était pas nécessaire en cet endroit de les distinguer avec soin », *Eth.*, IV, *Définition 4.*

42. *Eth.,* IV, *Prop. 12,* Ap., pp. 446-448, Geb., II, pp. 217-218.

évident que tout ce qui est gouverné est connu de celui qui gouverne [43].

Les analogies semblent évidentes. Il s'en faut pourtant que les deux doctrines coïncident, car elles sont opposées, non seulement quant aux principes, mais quant aux conséquences. Pour les Ascharites, tout est fondé dans la volonté arbitraire de Dieu, l'homme lui est entièrement livré de telle sorte que « les lois religieuses n'ont aucune utilité » [44]. Pour Spinoza, au contraire, tout résulte *nécessairement de l'essence* de Dieu. Aussi le monde n'est-il pas soumis à un *fatum*, mais régi par une nécessité rationnelle qui « ne supprime ni la loi divine, ni la loi humaine » [45]. En conséquence : « Les enseignements moraux, qu'ils reçoivent ou non de Dieu une forme juridique, sont toujours divins et salutaires, et le bien qu'engendre la vertu et l'amour de Dieu, qu'il nous vienne d'un Dieu conçu comme un juge, ou découle de la nécessité de la nature divine, n'en sera ni plus ni moins désirable » [46] ; de même, si nos passions et nos actions mauvaises sont nécessaires, les maux qu'elles engendrent ne seront pas moins à redouter que si elles étaient contingentes [47]. Etant spécifiquement raison, l'homme peut s'associer en toute lucidité à la nécessité rationnelle qui régit la Nature ; de ce fait, il n'est pas voué à l'impuissance, bien qu'il ne puisse changer l'ordre des choses ; loin d'être l'esclave inerte d'une puissance aveugle, il est qualifié, quand il a le degré de perfection suffisant, pour être un libre serviteur de la Divinité, dans la mesure où, connaissant Dieu et les choses comme Dieu les connaît, il s'intériorise à lui de telle sorte que son action ne soit rien d'autre que le geste même de Dieu (*Dei nutus*). Plus proche des Ascharites serait saint Augustin, du moins quant à son principe, en tant que, définissant Dieu par la toute-puissance, il réduit l'ordre des choses à l'impossibilité pour la toute-puissance de n'être pas toute-puissance, et la loi du monde à n'être que la manifestation à chaque instant de la libre volonté créatrice : aussi, quoi qu'il arrive, tout, étant exactement conforme à la volonté de Dieu, est-il inéluctable, invincible, ordonné, parfaitement juste et bon, indépendant de toute nécessité commandée par une raison souveraine. Il reste, toutefois, que Dieu, ayant voulu doter l'homme d'un libre arbitre éclairé par une raison, le tableau est, de ce fait, tout autre que chez les Ascharites et aussi que chez Spinoza.

43. Cf. l'exposé de la thèse des Ascharites par Maïmonide, *Guide des égarés*, III, chap. XVII, trad. Munk, III, pp. 119-121.
44. *Ibid.*, p. 121.
45. Cf. *Lettre LXXV, à Oldenburg*, Ap., III, p. 353, Geb., IV, p. 312, l. 5-6.
46. *Ibid.*, Ap., III, pp. 353-354, Geb., IV, p. 312.
47. *Ibid.*, Ap., III, Geb., IV, p. 312.

§ XI. — Marquant la fin de l'étape parcourue de la *Proposition 30* à la *Proposition 33*, le *Deuxième Scolie* de cette *Proposition* ramasse en un faisceau les acquisitions précédentes en vue de préparer à la *Proposition 34*, et tire de la *Proposition 33* les conséquences relatives, et à la perfection de Dieu en tant que producteur [48], et à la perfection de la Nature Naturée en tant que produit [49], la perfection du produit résultant nécessairement de la perfection de la production.

a) Tout d'abord, la production des choses par Dieu est parfaite, puisqu'elle suit nécessairement de sa perfection absolue. Dire que la nécessité de les produire rendrait Dieu imparfait, pour ce qu'il ne pourrait faire autrement que de créer les choses (comme le proclament ceux qui, tels saint Augustin, saint Thomas, etc., pensent que sa perfection absolue le rend indifférent à toute création), rien n'est plus absurde, puisque c'est sa perfection même qui lui en impose la nécessité. Au contraire, c'est seulement si les choses étaient produites d'une autre manière que Dieu serait imparfait, car sa nature serait alors autre que celle qui est la sienne, laquelle est parfaite, et, par conséquent, il ne serait pas Dieu [50].

Ces conclusions sont repoussées, il est vrai, par ceux qui prêtent à Dieu une volonté libre de créer ou non, de créer ceci ou cela. Mais, outre, on l'a vu, qu'une telle hypothèse est insoutenable, outre qu'elle rendrait toute science impossible — car elle détruit à sa racine le lien nécessaire entre l'essence et ses propriétés, entre la cause donnée et ses effets (cf. début du *Scolie* de la *Prop. 17*), et aussi toute commune mesure entre la vérité (la science que possède Dieu) et la science que possède l'homme (cf. fin du même *Scolie*) —, elle les obligerait finalement à ratifier les mêmes conclusions, c'est-à-dire à reconnaître que, de par sa perfection, Dieu ne saurait créer les choses d'une autre manière et selon un autre ordre [51]. En effet, le décret de la création étant nécessairement enveloppé de toute éternité dans sa volonté créatrice, en tant qu'elle est parfaite, Dieu ne saurait exister, ni sans ce décret, ni antérieurement à lui, c'est-à-dire créer les choses d'une autre manière et selon un autre ordre. Cependant, ne serait-il pas tout aussi parfait s'il avait de toute éternité décrété de les créer autrement ? Non point, car ce serait s'autoriser à admettre, contrairement à leur hypothèse, que Dieu pourrait actuellement changer ses décrets sans contredire à sa perfection : si, en effet, on soutient que, au cas où de toute éternité ses décrets eussent été autres, sa perfection eût été la même, on n'a plus aucune raison de prétendre que, s'il les changeait maintenant, sa perfection en serait anéantie.

48. *Scolie 2* de la *Prop. 33,* Ap., pp. 94-98, Geb., I, pp. 74-76.
49. *Ibid.,* Ap., pp. 98-100, Geb., II, p. 76
50. *Ibid.,* Geb., II, p. 74, l. 20-27.
51. *Ibid.,* p. 74, l. 27 sqq., p. 75, l. 1-7.

En réalité, si Dieu avait, de toute éternité, rendu d'autres décrets, son essence eût été autre, et il n'eût pas été Dieu, puisque, son essence étant perfection, il eût été autre que l'être parfait. Son essence, en effet, eût été autre, puisque son entendement et sa volonté eussent été autres, car, comme en conviennent les Philosophes, il a un entendement seulement en acte, non en puissance [52], et son entendement et sa volonté ne se distinguent pas de son essence [53].

b) La détermination absolue de la production de la Nature par la nécessité de l'essence divine a cette autre conséquence que la Nature donnée, exprimant intégralement le Dieu souverainement parfait, et faisant corps avec sa perfection, est aussi parfaite que Dieu même, et que, pour employer un langage emprunté à la tradition tout en contredisant la tradition, la « créature » dans son ensemble est égale à son « créateur ». Ce serait user d'un terme faible et impropre de dire qu'il s'agit là d'un *optimisme* absolu, car, outre que ce mot, se référant au « très bon » et au « souhaitable », a une résonance anthropomorphique, il suppose plus ou moins implicitement une pluralité de mondes possibles, par rapport auxquels le monde produit serait, ou le meilleur absolument, si, avec Leibniz, on juge qu'il n'y en a pas de meilleur concevable, ou le meilleur comparativement, si, avec Malebranche, on juge qu'on pourrait en concevoir de meilleurs, mais qu'il est le meilleur de ceux qui sont exécutables par un Dieu agissant selon une conduite assez parfaite pour que le total des perfections de l'ouvrage et des voies soit un *maximum* [54]. Le meilleur des mondes concevables de Leibniz ne coïncide pas avec toutes les perfections concevables par l'entendement infini, puisque les conditions de possibilité d'un monde quelconque éliminent nécessairement de lui un certain nombre d'incompossibles. Aussi la Nature spinoziste, qui les comprend toutes, a-t-elle une perfection absolue qui dépasse radicalement l'optimum absolu du monde leibnizien.

Cependant, demanderait encore le cartésien, parfait et imparfait, bon et mauvais, ne sont-ils pas tels dans les choses de ce fait seulement que Dieu les a librement décrétés tels ? N'aurait-il pas pu vouloir que l'imparfait fût le parfait, le mal le bien ? Absurdité manifeste et qui est de la même farine que la précédente : ce serait supposer que Dieu, qui comprend ce qu'il veut, pourrait par sa

52. « *Nihil est potentiale in Deo* » (saint Thomas). Si l'entendement de Dieu était en puissance, il ne serait pas détruit, soit du fait qu'il prendrait des décrets de toute éternité contraires à ceux qu'il a pris, soit du fait qu'il changerait ses décrets, car la chose en puissance comprend des possibilités contraires et n'est pas détruite par l'actualisation de l'une d'elles au détriment de l'autre. En revanche, l'actualisation de la possibilité contraire abolit l'autre contraire en acte.

53. *Ethique,* I, *Prop. 33, Scolie 2,* Geb., II, p. 75, l. 7 à p. 76, l. 3, Ap., pp. 96-98.

54. Gueroult, *Malebranche,* t. II, chap. VI, § 43, pp. 194-204.

volonté faire qu'il comprenne les choses autrement qu'il ne les comprend, c'est-à-dire supposer que sa volonté, et par conséquent son essence, fût autre. Ce qui, comme on vient de le voir, serait supposer que Dieu pût ne pas être Dieu. Il reste que ceux qui soutiennent que Dieu agit en tout *sub ratione boni*[55] tombent dans une erreur plus profonde que les cartésiens qui professent l'indifférence de la volonté divine[56] ; car, faisant dépendre les actions de Dieu d'un modèle l'incitant du dehors à l'action, ils le soumettent — ici, Spinoza rencontre Descartes — à un destin, alors qu'il est cause première, unique et libre tant de l'essence de toutes choses que de leur existence[57]. Les armes des adversaires sont alors retournées contre eux : loin que l'on contredise à la perfection de Dieu en lui refusant le libre arbitre, celui-ci en est exclu par sa perfection même ; loin que l'on assujettisse Dieu à un *fatum*, en le concevant comme agissant selon les lois nécessaires de sa nature, on l'en affranchit, en le concevant comme ne dépendant que de lui seul[58].

55. C'est-à-dire ceux qui supposent pour Dieu une cause moins principale excitatrice externe (*catarctica*).

56. Cf. *Descartes à Mesland,* 2 mai 1644, A. T., IV, pp. 118-119.

57. Bref, pour employer le vocabulaire d'Heereboord (cf. *supra,* chap. VIII, § II, n° 5, p. 247), il est plus grave d'introduire en Dieu une *causa catarctica* qu'une *causa proegumena.*

58. Cf. *Lettre LXXV, à Oldenburg,* Ap., III, p. 353.

CHAPITRE XIV

IDENTITÉ DE LA PUISSANCE ET DE L'ESSENCE DE DIEU

(*Propositions 34* à *36, Appendice* du *Livre I*)

§ I. — Selon la *Proposition 34*, « *la puissance de Dieu est son essence même* ». Par là est signifiée la réduction de la puissance à l'essence, le pouvoir de se causer soi-même et la puissance de causer toutes les choses n'étant rien d'autre que la nécessité interne d'affirmation et d'explicitation totale enveloppée dans la nature de Dieu et commandée par sa rationalité.

Cette proposition, qui marque le point culminant du Livre I, noue, ainsi qu'on va le voir, en un seul faisceau au moins neuf vérités fondamentales :

1. L'acte de se causer soi-même et l'acte de causer les choses sont en Dieu un seul et même acte.

2. La puissance de se causer soi-même et celle de causer les choses expriment une seule et même nécessité : celle de l'affirmation de soi et de l'explicitation nécessaire par soi de l'essence divine.

3. Etant nécessaire, cette puissance exclut tout libre arbitre.

4. L'essence de Dieu se réduit entièrement à sa nature [1].

5. Dieu est pleinement intelligible, puisqu'il l'est jusque dans sa puissance [2], laquelle exprime l'intelligibilité de son essence. Ainsi est détruit le mythe de l'incompréhensibilité de Dieu ; l'*essence* et l'*opération* de Dieu étant l'une et l'autre parfaitement connaissables [3].

1. Au lieu de se définir par sa nature et sa volonté ; cf. *supra*, chap. X, § I, p. 269, note 3.

2. La puissance étant réputée ce qui est le plus incompréhensible en Dieu. C'est le « Dieu caché, inconnu, invisible » dont parle Malebranche, cf. *Réfexions sur la prémotion physique*, § X (O. C., XVI, p. 45), *Méditations chrétiennes*, II, §§ 18-19 (X, p. 25).

3. Contrairement à la thèse de Descartes, d'accord avec les autres philosophes chrétiens : « Sed haec nostris ratiociniis noscenda non sunt, et nun-

6. Il est tout aussi contradictoire de nier de Dieu les choses qu'il produit que de nier de lui l'existence qu'il se donne nécessairement en vertu de sa définition.

On retrouve ici l'identité en Dieu de la cause émanative et de la cause active, de la cause formelle et de la cause efficiente.

7. Les effets de Dieu (modes) sont réduits, de ce fait, à des propriétés.

8. Dieu est cause immanente des choses, non seulement en tant qu'il leur est intérieur par sa causalité, mais en tant que sont identiques l'acte par lequel il les cause et l'acte par lequel il se cause.

9. Dieu est cause immanente des choses, non seulement par l'identité de ces deux actes, mais par la présence en elles, dans leurs essences et dans leurs existences, non simplement de sa puissance, mais de son essence[4].

§ II. — Point culminant, la *Proposition 34* est aussi point de convergence. En elle, en effet, viennent aboutir et coïncider deux séries de Propositions : une série positive allant des *Propositions 16* à *29*, où la puissance se trouve réduite en fait à l'essence par la déduction à partir de Dieu des modes résultant de la nécessité de sa nature ; une série négative, allant des *Propositions 30* à *33*, où cette déduction se trouve indirectement légitimée par la réfutation de l'entendement créateur. Si, en effet, le Dieu cause exclut de son essence tout entendement, toute volonté, tout libre arbitre, on sera inéluctablement conduit à reconnaître que sa puissance de causer les choses, comme sa puissance de se causer lui-même, doit dériver de la nature qui le définit, à savoir de sa perfection infiniment infinie, et qu'ainsi elle n'en est que le propre fondamental. C'est ce que la *Proposition 34* établit de façon explicite. Sans doute l'identité de la souveraine puissance de Dieu et de sa nature infinie a-t-elle été déjà affirmée à

quam tantum indulgere aut permittere debemus, ut Dei naturam et operationem nostrae rationi subjiciamus », *Entretien avec Burman,* A. T., V, p. 166.

4. En opposition avec les thomistes et avec les cartésiens, cf. *supra,* chap. X, § XVI, p. 296, note 95 ; *Cogit. Met.,* II, chap., Ap., I, pp. 463-464 : « D'autres le disent plus ouvertement [que l'essence de Dieu se distingue de sa puissance], prétendant que Dieu est partout par sa puissance, mais non par son essence ». Affirmation absurde, car, ou la puissance serait une créature, et elle aurait besoin de la puissance de Dieu pour se conserver, d'où un progrès à l'infini, ou elle serait accidentelle, et Dieu ne serait pas un être parfaitement simple. Ce dernier argument n'a plus sa place dans l'*Ethique,* pour laquelle Dieu n'est pas parfaitement simple, mais seulement indivisible. L'hypothèse du caractère *accidentel* de la puissance est maintenant réfutable par la *Proposition 16.*

maintes reprises (*Scolie* de la *Prop. 11* [5], *Prop. 16*, *Scolie* de la *Prop. 17* [6], et tout au long de la déduction allant de la *Proposition 16* à la *Proposition 29*) ; mais, en elle-même et pour elle-même, elle n'a été l'objet d'aucune démonstration en règle. De plus, les Propositions immédiatement précédentes (*30* à *33*), qui préparent négativement à cette démonstration, ne concernent encore expressément que le *statut de l'essence* de Dieu, non celui de sa puissance. On y démontre que cette essence ne comporte ni entendement, ni volonté, et que la volonté de Dieu n'est qu'un mode. Si de là il est possible de conclure, contrairement à la tradition, que la toute-puissance appartient, non à la volonté, mais à l'essence de Dieu, cette conclusion n'est effectivement tirée que par la *Proposition 34*, qui, de ce fait, établit le *statut de la puissance.*

§ III. — La démonstration de la *Proposition 34* consiste à rapprocher de la *Proposition 11*, selon laquelle Dieu est cause de soi en vertu de la seule nécessité de sa nature, la *Proposition 16*, selon laquelle, en vertu de cette même nécessité, il est aussi cause de toutes les choses. Par là il est mis en évidence que ces deux actions causales, exprimant la même nécessité de la nature divine, n'en font qu'une. On saisit sur le vif ici l'identification à sa racine de la cause active et de la cause émanative, de la *causa rerum* et de la *causa sui*, confondues en une seule et même propriété enveloppée dans la chose et déduite de son essence comme l'égalité des angles à deux droits se déduit de l'essence du triangle [7]. Ainsi, l'existence des choses, tout autant que l'existence de Dieu, fait avec son essence une seule et même vérité éternelle [8], identification enveloppée, on l'a vu [9], dans le concept d'*ens realissimum* pensé avec rigueur, car, si Dieu se produit nécessairement lui-même parce qu'il est toute la réalité [10], se produire lui-même, ce sera *ipso facto* produire toutes les choses [11]. Et cette double production, qui n'en fait qu'une, est nécessaire, puisqu' « il nous est... aussi imposible de concevoir Dieu comme n'agissant pas que de le concevoir comme n'étant pas » [12].

5. « Car, si pouvoir exister, c'est puissance, il s'ensuit que plus à la nature d'une chose il appartient de réalité, plus elle a par elle-même de forces pour exister », *Ethique,* I, *Scol.* de la *Prop. 11,* Ap., p. 43, Geb., II, p. 54, l. 5-7.
6. « Je crois avoir montré assez clairement (*Prop. 16*) que de la souveraine puissance de Dieu ou de sa nature infinie, etc. », *ibid., Scol.* de la *Prop. 17,* Ap., pp. 63-64, Geb., II, p. 62, l. 15-16.
7. Cf. *Scolie* de la *Prop. 17,* Geb., II, p. 62, l. 14-19, Ap., p. 64.
8. Cf. *Prop. 20, Coroll. 1,* Ap., p. 70.
9. Cf. *supra,* chap. IX, § VII, p. 266.
10. *Scolie* de la *Prop. 11, sub. fin.,* Ap., p. 45.
11. *Scolie* de la *Prop. 25.*
12. *Ethique,* II, *Scolie* de la *Prop. 3,* Ap., p. 126 ; cf. *supra,* chap. X, § XVI, *sub fin.,* p. 296.

§ IV. — La démonstration de cette Proposition est ambivalente :

1. Démontrant que c'est un seul et même acte pour Dieu de se causer lui-même et de causer les choses, elle établit l'immanence la plus radicale. L'acte traditionnellement dénommé « création » est le même que l'acte éternel par lequel Dieu se fait exister ; en ce sens, les choses ne dépendent pas de lui, puisqu'elles sont *lui-même.*

2. Démontrant que cet acte unique est une action nécessaire fondée dans la nature de Dieu, elle ramène la puissance de celui-ci à la nécessité interne de son essence et l'explique par la définition de sa nature.

Ce dernier résultat est celui qui est poursuivi ici en premier lieu. C'est ce qui ressort du contexte, c'est-à-dire de ces deux séries de Propositions dont nous avons vu que la *Proposition 34* est le point de convergence.

D'une part, les *Propositions 11*, puis *16* à *29*, ont établi que Dieu se produit et produit les choses par la nécessité de sa nature ; d'autre part, les *Propositions 30* à *33* ont établi la fausseté des doctrines qui prétendent, au contraire, que Dieu agit par la liberté de sa volonté. La conclusion est donc bien que la puissance de Dieu n'est rien d'autre que son essence même. Des trois termes que la tradition identifie à l'essence : entendement, volonté, puissance, il n'en reste plus qu'un : la puissance, elle-même réduite à la perfection constitutive de l'essence [13]. On a vu, en effet, que, dès lors qu'on identifie la volonté et l'entendement de Dieu avec son essence et avec sa puissance, ou bien *intellectus* et *voluntas* sont entièrement déterminés par *essentia* et *potentia*, alors ils s'anéantissent dans la perfection de l'essence exigeant la production intégrale de son propre être et des choses [14] ; ou bien ils déterminent la puissance en dépit de l'essence, et ils anéantissent l'une et l'autre, car, pour que la volonté libre dicte à la puissance ce qu'elle doit ou non causer, il faut soustraire la puissance à l'exigence de l'essence, et affirmer que cette puissance n'est toute-puissante que par son impuissance à produire tout l'être enveloppé dans l'essence ; ainsi, on anéantit la puissance, puisqu'on la rend impuissante, et on anéantit l'essence en introduisant en elle, par cette impuissance, un défaut qui contredit à son absolue perfection [15].

13. « Essentia etiam, nihil aliud est [quam perfectio] », *Lettre XIX,* Ap., III, p. 179, Geb., IV, p. 89, l. 4. — Ainsi, l'essence de Dieu est constituée de perfections infinies qui sont des réalités substantielles : pensée, étendue, etc.
14. Cf. *supra,* chap. XIII, § VII, pp. 365-367.
15. Cf. *Scolie* de la *Prop. 17,* Geb., II, p. 62, l. 22-26, Ap., p. 64.

Il est donc évident que la formule : « La puissance de Dieu est son essence même » ne signifie pas que l'*essence de Dieu n'est rien d'autre que sa puissance*, comme si le Dieu de Spinoza était avant tout un Dieu de puissance nue, le Jéhovah de la religion hébraïque [16]. Elle signifie, tout au contraire, que la puissance de Dieu se réduit à son essence, c'est-à-dire à la nécessité intelligible inscrite dans sa définition. Semblablement, lorsqu'il est dit que l'existence de Dieu, c'est son essence même, il est signifié par là que l'existence est éternellement, c'est-à-dire nécessairement, enveloppée dans l'essence de Dieu, mais non que l'essence s'explique par l'existence et s'y ramène. Il ne s'agit pas ici d'affirmer *que* Dieu *est* puissance, ni de définir son être par sa puissance, mais d'établir *ce qu'*est cette puissance infinie en montrant que, Dieu la tenant de son essence, elle ne peut être rien d'autre que la nécessité interne de cette essence même. Nécessité mathématique et dynamisme de la cause se fondent alors intimement.

Au demeurant, on conviendra sans peine que cette formule : « La puissance de Dieu est son essence même » prêterait à équivoque si on la considérait en elle-même, isolée de son contexte, car on pourrait la concevoir alors comme énonçant une pure identité et comme pouvant en conséquence faire l'objet d'une conversion simple. Cependant, il est bien évident qu'il n'y a pas là une identité à la rigueur, puisque la puissance, n'étant qu'un *propre* de Dieu, ne peut s'identifier avec son essence. Ce qui s'identifie avec cette essence, c'est ce qui la constitue, à savoir ses attributs qui font sa perfection infiniment infinie, et non la *causa sui*, la *causa rerum* — ou tout autre propre comme l'éternité, l'infinitude, etc. — qui résultent de sa constitution.

16. Comme l'ont cru, entre autres, Brochard, *Le Dieu de Spinoza*, dans : *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1912, pp. 361, 363, 365 ; A. Mallet, *Le Tractatus Theologico-Politicus de Spinoza et la pensée biblique*. Selon ce dernier (p. 39), « l'essence de Dieu [d'après *Eth.*, I, *Prop. 34*] n'est rien d'autre que sa *puissance* », ce que confirmerait le *Theologico-Politique*, où il serait dit que « Dieu est partout, non en vertu de son essence, mais en vertu de sa puissance (*Theol. Pol.* chap. XIV, Geb., III, p. 178) ». Mais, dans ce passage, Spinoza n'affirme rien de tel ; il dit seulement que « ... nihil etiam ad fidem, si quis credat quod Deus secundum essentiam, vel secundum potentiam ubique sit », c'est-à-dire qu' « il est indifférent à la foi que l'on croie Dieu présent partout par son essence ou par sa puissance ». De plus, si la foi reste ici indifférente, il n'en va nullement de même pour la philosophie, car, selon les *Cogitata Metaphysica*, II, chap. III. §§ 5 et 6, prétendre que Dieu est partout par sa puissance, mais non par son essence, c'est « dire une niaiserie (*nugas agere*) », Geb., II, p. 155, l. 2, puisque c'est distinguer entre son essence et sa puissance, alors que celle-ci ne peut être rien d'autre que son essence (Ap., I, p. 463, Geb., *ibid.*, l. 5-9). C'est pourquoi, *distinguer l'omnipuissance de Dieu de son essence*, « c'est, à coup sûr, une grande absurdité, dans laquelle on est tombé parce qu'on a confondu l'entendement de Dieu avec l'humain et qu'on a comparé souvent sa puissance à celle des rois », Ap., *ibid.*, § 7, p. 464, Geb., II, p. 255, l. 17-20.

Toutefois, à titre de propre, la puissance, bien que n'étant pas un attribut constitutif de la nature divine, peut lui être rapportée, contrairement à l'entendement et à la volonté, qui, n'étant ni des attributs, ni des propres, mais seulement des modes, doivent en être exclus et être ainsi rejetés dans la Nature Naturée ; mais surtout, en tant que les propres, s'ils ne constituent pas la nature de la chose, sont ce sans quoi la chose ne serait pas ce qu'elle est, Dieu, sans la puissance, ne serait pas Dieu [17], et l'on peut dire que Dieu *est* la puissance, comme on peut dire que le cercle *est* l'équidistance de tous les points d'une courbe à un point appelé centre, quoiqu'il ne s'agisse là que d'une propriété résultant de la constitution du cercle et non de ce par quoi le cercle est constitué. Le propre est, en effet, tellement inséparable de ce dont il est le propre que, là où il est, la chose, nécessairement, est aussi tout entière, et que, à ce titre, il est, comme dirait Leibniz, un prédicat convertible caractéristique ou paradoxal. Ainsi, là où est la *puissance de Dieu*, là est présent aussi l'*être même de Dieu*. C'est pourquoi il est absurde de concevoir que Dieu est présent dans les choses par sa puissance seulement (c'est-à-dire « par son opération »), sans y être en même temps par son essence [18].

Il reste que si, négligeant ces distinctions et isolant de son contexte l'énoncé de la *Proposition 34*, on comprend par lui que la puissance de Dieu constitue son essence, on renverse la doctrine ; ce qui n'a pas lieu de surprendre puisque, surtout lorsqu'il s'agit d'êtres physiquement réels, on s'éloigne de la vérité quand on définit une chose par son propre et non par son essence [19]. En l'espèce, la puissance, ne se définissant plus par l'essence, se trouve affranchie de la nécessité que celle-ci lui impose, ce par quoi la voie est ouverte au libre arbitre, à l'incompréhensibilité de Dieu et à la confusion de sa puissance avec « la puissance des rois » [20].

§ V. — Puisque la puissance (*causa sui* et *causa rerum*), en tant que résultant nécessairement de la perfection de l'essence, n'en est

17. Cf. *Court Traité,* I, chap. III, § 1, note 1, Ap., I, p. 71.

18. Le prédicat convertible, qui exprime une propriété réciproque ou caractéristique de la notion, peut lui servir de définition. Mais les propriétés convertibles paradoxales, qui caractérisent la notion sans en montrer la possibilité, ne donnent pas d'elle une définition génétique ou réelle ; elles n'en exhibent pas l'essence ; cf. Leibniz, *De Synthesi et Analysi universali,* G. P., VII, p. 294, Lettre à Foucher, 1686, *ibid.,* I, p. 385, etc.
Ces thèses de Leibniz sont à rapprocher de celles de Spinoza dans le *De int. emend.,* cf. Ap., I, § 51, pp. 269-270, Geb., II, pp. 34-35. Elles ont leur origine commune chez Hobbes, cf. *infra,* II, chap. XVII, § XI.

19. Cf. *De int. emend.,* Ap., I, § 51, pp. 269-270, Geb., II, p. 34, l. 29 à p. 35, l. 11.

20. *Ethique,* II, *Scolie* de la *Prop. 3,* Ap., p. 126, Geb., II, p. 87, l. 19.

que le propre, Dieu sera à bon droit dénommé *essentia actuosa*[21], essence actualisante ou réalisante, expression qui recouvre celle de *Natura Naturans*, mais en l'explicitant, car elle marque que cette Nature tient sa puissance de son essence, ce par quoi elle est intelligible.

L'*essentia actuosa*, c'est la vie de Dieu. En effet, puisqu'on entend par vie « la force par quoi une chose existe et persévère dans son être », et puisque Dieu existe et persévère dans son existence par son essence, la vie de Dieu est, dans cette mesure, son essence même, et Dieu, par conséquent, *est* la Vie ; des choses singulières, au contraire, nous disons seulement qu'elles *ont* la vie, parce que, n'existant et ne persévérant dans leur être qu'en vertu de l'ordre entier de la nature, et non de par leur seule force, la vie est, en elles, distincte de leur essence[22].

De la même façon, on peut dire que les choses *jouissent* de l'existence (qui ne fait qu'un avec la vie) parce que, ne la tenant pas de leur essence, elle est pour elle un bien qui leur échoit et dont elles ont la *jouissance* tant qu'en dure la *possession* ; de Dieu, au contraire, on ne dira pas qu'il *jouit* de l'existence, car, en tant que celle-ci est identique à son essence, il *est* éternellement l'existence même, et ne la possède pas simplement comme si elle lui était échue[23]. En outre, dans la mesure où la puissance par laquelle toutes les choses se posent et persévèrent intérieurement dans leur être, c'est-à-dire vivent, est identique à la puissance par laquelle Dieu cause intérieurement sa propre existence, la vie des choses, prise dans son universalité, c'est-à-dire la vie de l'univers, est identique à la vie de Dieu.

D'autre part, on ne doit pas considérer que le mot de *vie*, appliqué à la puissance de Dieu, soit une métaphore dépourvue de sens, pour ce que cette puissance est réduite à l'affirmation et à l'explicitation nécessaires par soi de l'essence. Au contraire, la puissance divine est réellement vie en tant qu'elle est activité et pure spontanéité, et en tant que, bien que nécessaire, elle n'est en rien contrainte du dehors. L'élan intérieur de cette spontanéité rationnelle absolue, partout agissante, c'est précisément cela la vie, et, pour être rationnel, le dynamisme ne s'en trouve pas détruit.

21. *Ethique,* II, *Scolie* de la *Prop. 3,* Ap., p. 126, Geb., II, p. 87, l. 26 ; *Cogit. Met.,* II, chap. XI, Ap., I, p. 493, Geb., I, p. 275, l. 2. Cette expression appartient à la terminologie scolastique ; cf. Heereboord, *Meletemata,* 1665, Pneumatica, I, c. 9, p. 153 *a* : « Vita Dei ponit in Deo perfectionem actuosam. Transcendentaliter vita significat essentiam actuosam, ... quo sensu Deo tribuitur ».

22. *Cogit. Met.,* II, chap. VI, Ap., I, p. 471, Geb., II, pp. 259 sqq. On notera que le terme de Vie appliqué à Dieu n'apparaît pas dans l'*Ethique* ; on y trouve seulement celui d'*essentia actuosa,* traditionnellement identifié à *vita,* cf. note précédente.

23. *Cogit. Met.,* II, chap. Ier, p. 459, Geb., p. 252, l. 4 sqq.

Enfin, n'étant rien d'autre que « la tendance que nous trouvons dans la Nature entière et dans les choses particulières à maintenir et à conserver leur être propre »[24], la Providence est identique à la vie. Ainsi, puissance, existence, providence ne sont qu'une seule et même chose dans l'essence de Dieu ; elles s'identifient à elle dans le sens où les propres ne font qu'un avec la chose à laquelle ils appartiennent, de la même façon que s'identifie avec le cercle l'équidistance de tous les points de sa circonférence à l'égard du centre. Elles ne sont rien d'autre, toutes les trois, que la nécessité rationnelle d'affirmation, de production, d'explicitation résultant de la perfection infiniment infinie de la nature divine.

§ VI. — Qu'a de commun ce Dieu vivant avec celui d'Aristote, ou avec celui des péripatéticiens juifs ou chrétiens ? Question maintes fois débattue[25], et au sujet de laquelle Spinoza a fourni lui-même quelques brèves indications.

Dieu, pour Aristote, est un Vivant éternel du fait que, étant esprit, il est science, et que la science est ce par quoi tout esprit est vie. Acte de l'entendement qui, se connaissant lui-même, est identique à son objet, cette vie est un acte pur et parfait d'où toute matière est bannie, l'étant et de l'intelligence qui connaît et de l'intelligible qui est connu, lequel, en l'espèce, est l'intelligence même[26]. Evoquant cette conception dans les *Cogitata Metaphysica*, Spinoza ne s'y arrête guère. Cette vie théorique n'a en effet rien de commun avec le dynamisme rationnel par quoi Dieu se produit et produit toute chose. Dieu est dit intelligence, alors que l'intelligence n'est qu'un mode de l'un de ses attributs constituants. Il est séparé du monde et ne le connaît pas, puisque le monde implique la matière que la science divine exclut. Spinoza note seulement qu'il ignore pourquoi la vie est ici définie par l'acte de l'entendement plutôt que par l'acte de la volonté ou d'autres semblables[27], — ce à quoi Aristote aurait pu répondre, il est vrai, que, la vie étant possession de l'intelligible et du bien, et la volonté en acte étant mouvement rationnel vers ce bien, la volonté cesse, avec ce mouvement, là où le bien est actuellement possédé.

En conjecturera-t-on que, refuser la volonté à Dieu, c'est lui refuser la force et la vie, et que, en la lui restituant, l'aristotélisme chrétien de saint Thomas est plus près de la vérité qu'Aristote lui-même ?

24. *Court Traité,* I, chap. v, Ap., I, p. 79, Geb., I, p. 40, l. 4 sqq.
25. Et tout récemment encore : cf. Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza,* Paris, P.U.F., 1963, A. Malet, *Le Tractatus Theologico-Politicus de Spinoza et la pensée biblique,* Paris, Les Belles Lettres, 1966.
26. Aristote, *Meta.,* 7, 1072 *b,* l. 20-30. Cf. Spinoza, *Cogit. Met.,* II, chap. VI, Ap., I, p. 470, Geb., I, p. 259.
27. Spinoza, *ibid.,* Ap., I, p. 471, Geb., II, p. 259, l. 32, p. 260, l. 1-2.

Pour saint Thomas, en effet, Dieu, comme tout être intelligent, veut le bien qu'il connaît, et c'est par un acte de sa volonté complaisante qu'il s'y repose lorsqu'il le possède [28]. Sa volonté, tout autant que son intelligence, constitue son existence, sa vie [29]. De plus, toute vie est spontanéité, et, précisément, Dieu est spontanéité absolue [30]. D'autre part, sa vie n'est pas séparée de celle du monde ; elle est l'acte unique par lequel il se veut et veut les choses, car, les voulant et les aimant par sa volonté et son amour du bien, c'est-à-dire de lui-même, il les veut en se voulant et ne cesse de les vouloir en les soutenant de sa création continuée. Ainsi, en tant qu'il est vie par soi, il est source éternelle de vie pour toutes les créatures [31]. Enfin, la science qu'il a de lui n'exclut pas la science du monde, puisque, la conscience qu'il a de lui étant parfaite, il connaît parfaitement tout son pouvoir et par conséquent tous les effets qui en résultent [32].

Il est évident que cette vie de Dieu est beaucoup plus réellement vivante et dynamique que celle du Dieu aristotélicien. Source intime de toute vie dans le monde, elle lui est en ce sens immanente. Mais c'est une immanence toute différente de l'immanence spinoziste. Dieu, en effet, ne se causant pas lui-même, n'est pas lui-même proprement Vie, au sens absolu ; tout au plus pourrait-on avancer qu'il assume par son vouloir l'être qu'il *a* et dont il jouit sans l'avoir *fait*. Il n'est pas non plus lui-même vie du monde, en tant que l'acte par lequel il cause les choses n'est pas celui par lequel il se cause, Dieu n'étant pas *causa sui*. Dans cette mesure, sa puissance créatrice n'est pas identique à son essence ; il est dans les choses seulement par son opération, et non en même temps par son être ; ses effets ne sont pas éternels comme lui ; ils ne tombent pas en lui ; ils ne sont pas ses modes, etc. Il n'y a donc pas là l'immanence au sens fort où Spinoza l'entend, ni par conséquent une vie de Dieu et du monde telle qu'il la requiert.

En revanche, a-t-on dit, le Dieu spinoziste exprimerait authentiquement le Dieu d'absolue puissance propre à la tradition juive [33], ce Dieu qui n'*a* pas simplement la vie, mais qui *est* la vie [34]. Les philosophes juifs aristotéliciens, en particulier Avicembron et Maïmonide [35], voient en effet en Dieu la vie, la « source de vie », d'où

28. Saint Thomas, *Sum. Theol.*, I, 19, 1, ad Resp., *De Veritate*, qu. XXIII, art. 1, ad Resp.
29. *Contra Gentiles*, I, 45, 73-74, *Sum. Theol.*, I, 19, 1.
30. *Contra Gentiles*, I, 97, ad *Adhuc, vivere.*
31. *Contra Gentiles*, I, 71, 79, 98, *Sum. Theol.*, 1, 19, 2 ad Resp., I, 104, 1, *De Potentia*, 5, 1, 2.
32. *Sum. Theol.*, 1, 14, 5, ad Resp.
33. Cf. S. Zac, *op. cit.*, pp. 21-38.
34. *Cogit. Met.*, II, chap. VI, *sub fin*, Ap., I, pp. 471-472, Geb., I, p. 260, l. 15 sqq.
35. Maïmonide, *op. cit.*, I, chap. LXIX, pp. 320-321, chap. LXXXII,

s'épanche perpétuellement l'existence du monde, comme l'eau vive s'épanche de toute part de sa source et arrose sans cesse de près et de loin tout ce qui l'environne [36]. Cette vie, tenue par Avicembron pour *Volonté*, puissance qui, créant et conservant tout, s'étendant à tout et pénétrant tout, vivifie l'univers comme l'âme vivifie le corps, n'est-elle pas la préfiguration du Dieu immanent de Spinoza, dont la puissance infinie, partout présente dans les choses, apparaît comme principe d'un dynamisme universel [37] ?

Incontestablement, Spinoza a bien transposé quelque chose de ce dynamisme, comme il a transposé dans sa théorie de la connaissance et de la béatitude quelque chose des thèses d'Avicembron et de Maïmonide sur le progrès de la connaissance requis pour l'accession à la vie éternelle, en particulier quelque chose des thèses de Maïmonide sur les degrés de « l'épanchement divin » [38], les étapes de la connaissance jusqu'à l'union extatique dans le « baiser de Dieu » [39], la proportionnalité de la Providence au degré de perfection atteint par chaque homme, etc. [40]. Mais cette transposition est en même temps mutation totale. Ce n'est pas seulement que disparaissent la cosmologie aristotélicienne comme médium indispensable entre Dieu et les choses, la création *ex nihilo*, l'entendement créateur, la volonté comme puissance créatrice de l'univers, l'incommensurabilité entre la science divine et la nôtre, etc., mais c'est surtout que, l'essence absolue de Dieu étant conçue comme pleinement intelligible et sa puissance étant ramenée à la nécessité qui en découle, le dynamisme affirmé là est un dynamisme rationnel qui n'a plus grand chose à voir avec le dynamisme incompréhensible de la *puissance nue* propre à la théologie juive. Pas plus que la vie de Dieu ne consiste dans l'acte de son intelligence, pas plus elle ne consiste dans l'acte arbitraire de sa volonté toute-puissante et impénétrable, même si cet acte est conçu comme jaillissement spontané. Elle réside, au contraire, dans la ratio-

p. 371. — Cf. l'ouvrage d'Avicembron (Ibn Gabirol) (1020-1070), intitulé *Source de vie* (*Fons vitae*), dont l'original en arabe, perdu, fut traduit en latin au XIIe siècle, par Jean Hispanus et Dominique Gonzalès, puis en hébreu au XIIIe siècle ; cette dernière version a été publiée avec traduction française par Munk, dans : *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1re éd. 1859, 2e éd. 1927.

36. Maïmonide, *op. cit.*, II, chap. XII, pp. 101-102.

37. Cf. S. Zac, *op. cit.*, pp. 35-38.

38. Maïmonide, *op. cit.*, II, chap. XXXVII, pp. 290 sqq., III, chap. LI, pp. 444-447.

39. Maïmonide, *op. cit.*, III, chap. LII et LIV. — « C'est à cet état que les docteurs ont fait allusion en parlant de la mort de Moïse, d'Aaron, et de Miriam, et en disant que tous trois moururent sous un baiser »... « Il me baise des baisers de sa bouche » (*Cantique des Cantiques,* 1, 2), *ibid.*, chap. LI, p. 450.

40. Maïmonide, *op. cit.*, III, chap. XVII, p. 135, XVIII, pp. 74 sqq., LI, pp. 444-445.

nalité d'un être dont l'intelligibilité intrinsèque s'explicite nécessairement par la position de soi et de tous les êtres qu'il enveloppe dans son unité indivisible. Ne constituant pas l'essence de Dieu, mais n'en étant que le propre, la puissance ou la vie peut alors être paradoxalement représentée par la dérivation nécessaire des propriétés d'une figure géométrique à partir de sa définition.

Pour des raisons analogues, on ne saurait pousser trop loin, à ce propos, le rapprochement, à certains égards légitime, de Spinoza avec Calvin[41] — ou, ce qui reviendrait à peu près au même, avec le jansénisme. Définir Dieu comme la toute-puissance nue, spontanément agissante, c'est, par la confusion du propre et de l'essence, tomber dans une erreur qui mène à fausser le concept spinoziste de puissance. Une puissance, en effet, qui — comme le conçoit un certain augustinisme — n'a d'autre loi interne nécessaire que l'impossibilité de contredire à sa toute-puissance, est tout autre chose qu'une puissance qui tient son être et sa loi de l'essence intelligible dont elle est l'expression nécessaire. Dans les deux cas, certes, Dieu agit par simple spontanéité, hors de toute finalité externe, par une *libertas a coactione*, et tout arrive immanquablement en vertu de son décret ; mais la rationalité essentielle interne qui résulte pour cette puissance de sa réduction à la nécessité de l'essence étant présente ici alors qu'elle est absente là, ni ce décret, ni cette spontanéité ne sont de même nature, ni par conséquent semblables les voies du salut, pas plus que le concept de Dieu, ici intelligible, et là incompréhensible.

En bref, et pour finir, est illégitime tout rapprochement fondé sur la notion générale et lointaine d'une immanence non précisée, telle qu'elle peut ressortir du fameux verset de l'*Acte des Apôtres* que Spinoza fait sien : « En Dieu, nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes »[42]. Saint Augustin, Malebranche, Leibniz, Berkeley et bien d'autres, l'ont aussi pris à leur compte, ce qui prouve assez qu'il recouvre les doctrines les plus diverses. Seule l'analyse exacte de la notion permet de trancher à coup sûr. Or, cette analyse témoigne que l'immanence spinoziste ne coïncide que très partiellement avec celle des juifs et des chrétiens. Elle comporte, en effet, six éléments : 1° nous sommes en Dieu (*in Deo sumus*), sans être Dieu, puisque nous sommes en lui *ut in alio*, différant de lui par l'essence et par l'existence ; 2° la force qui est en nous, par quoi nous existons et faisons effort pour persévérer dans notre être (le *conatus*), est la

41. Comme M. A. Malet, dans son livre déjà cité.

42. *Lettre LXXIII, à Oldenburg,* Ap., III, p. 350, Geb., IV, p. 307, l. 7-9. — Et aussi au nom du verset 13 du chap. IV de la *1re Epître de saint Jean* : « Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis », pris pour épigraphe du *Traité Théologico-Politique.*

force, la puissance, ou la vie même de Dieu (*in Deo vivimus et movemus*) ; 3° nous ne sommes pas seulement les effets de la puissance de Dieu, mais nous sommes les modes de sa substance ; 4° s'il y a entre lui et nous une différence d'essence et d'existence, il y a néanmoins entre lui et nous une identité quant au genre d'être ; la pensée dont notre âme est un mode est, en tant que pensée, l'attribut même de Dieu ; l'étendue dont notre corps est un mode est, en tant qu'étendue, l'attribut même de Dieu ; 5° nous ne faisons qu'un avec Dieu, de la même façon qu'une propriété géométrique ne fait qu'un avec la figure d'où elle se tire ; 6° l'acte par lequel Dieu nous cause et l'acte par lequel il se cause ne font qu'un. — De ces six éléments, on ne retrouve, dans le concept juif ou chrétien, que les deux premiers. Il est donc illégitime de l'identifier avec le concept spinoziste.

Par l'immanence spinoziste se trouvent exorcisées en même temps deux conséquences — en apparence opposées — du théisme cartésien : d'une part, l'excès de dépendance où est maintenue la créature, en tant que, n'ayant en elle aucun principe interne propre de subsistance et de persévérance, elle est comme du dehors sauvée à chaque instant du néant par l'acte librement continué de la création divine ; d'autre part, l'excès d'indépendance que lui confère le franc arbitre qu'on lui prête et qui est en elle aussi absolu qu'en Dieu ; ce par quoi, étant dispensatrice de son propre mérite et se qualifiant par elle-même pour le bien, elle semble, dans cette mesure, soustraite à la souveraineté de Dieu ; d'où la multitude des théories de la grâce visant à refouler avec plus ou moins de succès la tendance au pélagianisme. De par l'immanence spinoziste, la dépendance de l'être fini à l'égard de Dieu est en même temps son indépendance, puisque la puissance par laquelle il est nécessairement produit par Dieu est la puissance même par laquelle il s'affirme et tend à persévérer dans son existence ; d'où l'identité de sa vie et de la vie de Dieu ; et son indépendance est en même temps sa dépendance, puisque sa libération, reconnaissance de son appartenance totale à Dieu, n'est que l'accomplissement spontané, c'est-à-dire intérieurement nécessité, d'une perfection propre qu'il tient tout entière de l'essence et de la puissance divines [43].

43. En général d'accord sur ces deux aspects de la doctrine (qui en réalité se confondent), les interprètes diffèrent quelque peu pour la caractériser par rapport au théisme. Les uns considèrent que, par la création continuée, le théisme maintient les choses dans une dépendance qui témoigne de leur insuffisance, par exemple, M. Zac : « Dans la théorie de la *création continuée,* la dépendance des choses de Dieu est la marque de leur insuffisance, celle-ci est, au contraire, dans la doctrine de Spinoza, la marque de leur perfection. Dépendre de Dieu, c'est, en effet, vivre en Dieu, et plus une chose a de perfection, plus elle agit et vit, et par conséquent, mieux elle exprime la vie de Dieu » (*op. cit.,* chap. Ier, p. 26). Les autres estiment que, même par la création continuée, le théisme confère à la créature une indépendance qui l'éloigne de Dieu et de la vraie liberté ; par exemple, M. Malet : « Sous sa

***

§ VII. — De la *Proposition 34* résultent deux conséquences : l'une, relative à la cause première et infinie, est déduite par la *Proposition 35,* l'autre, relative aux causes dérivées et finies, est déduite par la *Proposition 36.*

De ce que (*Prop. 34*) la puissance (*potentia*) de Dieu est son essence même, c'est-à-dire se ramène à la nécessité de celle-ci, il résulte (*Prop. 35*) que : « *Tout ce que nous concevons être au pouvoir* (*in potestate*) *de Dieu est nécessairement* ».

L'objet de cette *Proposition,* c'est d'établir, grâce à l'identification de la puissance de Dieu à la nécessité interne de son essence, la fausseté des interprétations aberrantes concernant l'exercice de sa puissance. En conséquence, elle introduit le concept nouveau de *potestas,* et une distinction entre celle-ci et la *potentia.* Mais c'est pour réduire aussitôt à néant et cette distinction et ce nouveau concept. En effet, seuls peuvent les imaginer ceux qui, ne voyant pas que la puissance actuelle de Dieu produit nécessairement tous ses effets, en limitent arbitrairement l'exercice réel pour faire apparaître, au delà de la sphère de ce qu'elle produit effectivement, la sphère plus étendue de sa *capacité* (*potestas*), c'est-à-dire celle de son exercice seulement possible, où elle ne produit rien. Cette thèse restaure donc insidieusement, sous le nom de *potestas,* le concept d'une *potentia* seulement *virtuelle* et non en acte, car au delà de ce qu'elle produit effectivement, c'est-à-dire dans la sphère de ce qu'elle ne produit pas, mais pourrait produire, la *potentia* subsiste évidemment, sans pourtant être en acte, ce qui est absurde.

On voit donc que cette *Proposition 35* a une intention polémique très accusée et que sa signification ne peut être exactement saisie que par une détermination précise du concept de *potestas.*

§ VIII. — Ce qui, en premier lieu, définit la *potestas,* c'est la capacité de produire les choses, la *potentia* étant la force qui les produit

forme extrême, le théisme professe qu'après avoir été créé l'homme peut vivre par lui-même. Mais, là même où l'on admet l'action constante de Dieu (la création continuée), l'homme reste sous sa seule responsabilité de telle sorte qu'il mérite la béatitude par ses œuvres » (*op. cit.,* chap. IV, p. 74). Au contraire, « le trait fondamental du spinozisme est que l'homme dépend totalement de Dieu et que Dieu est absolument indépendant de l'homme... » (*ibid.,* p . 74) ; ainsi la vraie liberté pour nous est d'être, non seulement les serviteurs (*dienaars*), mais les esclaves (*slaaven*) de Dieu, *ibid.,* pp. 75, 79 et *passim.*

Cette divergence secondaire (puisque, de part et d'autre, il est reconnu que la liberté et la perfection consistent pour Spinoza dans la dépendance à l'égard de Dieu) témoigne toutefois, semble-t-il, d'une tendance à accuser, ici et là, l'un des aspects de la doctrine plutôt que l'autre : dans le premier cas, la dépendance comme affirmation de la vraie liberté ; dans le second, la vraie liberté comme affirmation de la dépendance.

actuellement, de sorte qu'on peut dire que la *potentia,* en tant qu'identique à l'*essentia,* produit nécessairement tout ce qui est circonscrit *a priori* dans le cercle de la *potestas* [44]. En d'autres termes, seuls soutiennent que Dieu ne produit pas tout ce qu'il peut produire, ceux qui se figurent que la puissance de Dieu diffère de son essence (entendue alors dans le sens de *nature*), ou encore *ceux qui ramènent l'essence de Dieu à sa puissance,* car, dans les deux cas, rien ne saurait contraindre cette *puissance* (*potentia*) à produire tout ce que nous concevons être en son *pouvoir* (*potestas*). Elle reste *libre* de ne pas produire tout ce qu'elle peut produire. C'est précisément ce qu'affirment les partisans du libre arbitre divin, qui soutiennent, en outre, qu'effectivement Dieu ne produira jamais tout ce qu'il pourrait produire, puisque, s'il le produisait, il ne pourrait rien produire de plus, et cesserait à la fois d'être libre et tout-puissant. Cette thèse, que Spinoza avait incidemment déjà réfutée par l'absurdité de ses conséquences [45] (car, d'après ce raisonnement, il devrait répugner à la toute-puissance et à la liberté divines de produire tout ce qui est concevable, alors qu'en vérité il répugne à la toute-puissance de ne pouvoir pas créer tout ce qui est créable), est ici détruite par la preuve directe du contraire. Enfin, comme cette preuve repose sur la réduction de la puissance à l'essence, elle met en évidence l'erreur radicale de ceux qui, interprétant à l'envers la *Proposition 34,* se fondent sur elle pour ramener, au contraire, l'essence à la puissance.

En second lieu, ce qui détermine le cercle de la *potestas,* c'est la *concevabilité.* En effet, tout ce que conçoit un entendement pur — fini ou infini — est vrai. De ce fait, il *peut être produit* par Dieu (*potestas*). Par conséquent, selon la *Proposition 16, il sera nécessairement produit* (*potentia*) par lui, car « de la nécessité de la nature divine doivent suivre en une infinité de modes une infinité de choses, c'est-à-dire *tout ce qui peut tomber sous un entendement infini* ».

La *Proposition 35* recoupe donc la *Proposition 16,* sauf qu'à l'expression : « Tout ce qui peut *tomber sous un entendement infini* » est substituée l'expression : « Tout ce que *nous concevons* qui est au pouvoir de Dieu... », substitution licite depuis la *Proposition 30,* par laquelle nous savons que l'entendement fini connaît la nature des choses de la même manière que l'entendement infini. En outre, comme

44. Le terme de « *potestas* » apparaît dès le *Scolie* de la *Proposition 17* (Geb., II, p. 61, l. 29) pour désigner « ce qui suit de la nature de Dieu » lorsque l'on conçoit que, en même temps, Dieu pourrait ne pas produire ce qui suit de sa nature : « [Deus] ... potest, ut putant, efficere ut eo quae ex ejus natura sequi diximus, hoc est quae in ejus potestate sunt, non fiant, sive ut ab ipso non producantur ».

45. *Scolie* de la *Prop. 17,* Geb., II, p. 62, l. 22-30, Ap., p. 64. — Cf. *Court Traité,* I, chap. II, § 14, Ap., I, p. 54. — Voir plus haut, chap. X, § II, pp. 272 sqq., § IX, pp. 288 sqq.

nous savons par cette même *Proposition* quelles sont ces choses, c'est à savoir Dieu et l'ensemble de ses affections, nous apercevons *a priori* que ces choses-là constituent tout le contenu de la concevabilité, c'est-à-dire tout ce qui tombe dans le cercle de la *potestas.*

§ IX. — La *Proposition 16* semble avoir établi la même vérité, puisqu'elle a démontré que la nature de Dieu produit nécessairement tout ce qui est conçu par l'entendement. Cependant, cette même vérité est présentée ici et là sous un jour différent et dans une autre intention :

a) La *Proposition 16* ne vise qu'à déduire la puissance, à démontrer *ce que* Dieu produit et *comment* il le produit. Certes, du fait que la production des effets est déduite de la nécessité de l'essence, la puissance est, en fait, identifiée déjà à celle-ci ; comme d'ailleurs l'atteste le *Scolie* de la *Proposition 17* [46]. Mais cette identification reste implicite et n'est établie explicitement que dans la *Proposition 34.*

b) La *Proposition 16* n'a pas d'intention polémique. Elle ne fonde pas sur la distinction entre ce que conçoit l'entendement infini et ce que la puissance produit une distinction, voire une opposition possible, entre une *potentia* et une *potestas.*

c) Mais surtout, dans la *Proposition 16,* la *potestas,* comme distincte de la *potentia,* se trouve exclue *ab ovo, en vertu de l'infinitude d'une essence* dont la nécessité impose l'infinitude des effets, tandis que, dans la *Proposition 35,* cette distinction, ayant été explicitement énoncée par référence à ceux qui conçoivent faussement les rapports en Dieu de l'essence et de la puissance, est détruite par la réduction de celle-ci à celle-là, c'est-à-dire *en vertu de la vraie nature de la puissance.* L'assise des deux *Propositions* est donc différente ; l'une repose sur l'infinitude de l'essence, l'autre repose sur le statut authentique de la puissance.

d) Corrélativement, l'expression « tout ce qui peut tomber sous un entendement infini » (*Prop. 16*) et l'expression « tout ce que nous concevons qui est au pouvoir de Dieu » (*Prop. 35*) ont une signification quelque peu différente. Celle de la *Proposition 16* signifie que Dieu produit nécessairement tout ce qui est en soi concevable, c'est-à-dire conçu comme en soi possible (non contradictoire) ; celle de la *Proposition 35* signifie plus particulièrement que Dieu produit nécessairement tout ce que nous concevons pouvoir être produit par sa toute-puissance, étant entendu, de par la *Proposition 16,* que, précisément, elle peut produire tout ce qui est concevable. Ainsi, on peut

46. « Ego me satis ostendisse puto (*vid. Prop. 16*) *a summa Dei potentia, sive infinita natura*... omnia necessario effluxisse », *Scol., Prop. 17,* Geb., II, p. 62, l. 14-15, Ap., pp. 63-64. — Rappelons que *natura* est synonyme d'*essentia,* cf. *supra,* chap. X, §, I, note 3, p. 269.

affirmer en quelque manière que la *Proposition 16* a sa raison d'être uniquement dans la nature des choses, tandis que la *Proposition 35* a la sienne, du moins pour une part, dans le souci de réfuter une thèse antagoniste.

Du moins pour une part, disons-nous, car polyvalente comme la plupart des propositions de l'*Ethique,* elle se révélera, à la lumière de la *Proposition 36,* comme introduisant aussi un important élément doctrinal.

***

§ X. — *La Proposition 36* : « *Rien n'existe de la nature de quoi ne suivre quelque effet* » déduit de la *Proposition 34* la conséquence qui en résulte relativement aux causes finies. Selon la *Proposition 36,* en effet, tout ce qui existe, c'est-à-dire toute « chose particulière » (cf. *Coroll.* de la *Prop. 25*), du fait qu'elle exprime en un mode certain et déterminé l'essence (ou la nature) de Dieu, exprime en un mode certain et déterminé sa puissance, puisque (*Prop. 34*) celle-ci se ramène à celle-là ; cette puissance est considérée, en l'espèce, comme étant, non ce par quoi Dieu est cause de soi, mais seulement ce par quoi il est « cause de toutes les choses », c'est-à-dire ce par quoi il fait qu'elles « sont et agissent » (*Prop. 34*). En conséquence, la nature de toute chose existante implique nécessairement qu'elle produise « quelque effet ». La *Proposition 35* : « Tout ce que nous concevons qui est au pouvoir de Dieu, est nécessairement », — qui est de portée générale, puisqu'elle vaut indifféremment pour Dieu « cause de lui-même » et pour Dieu « cause de toutes les choses » (cf. *Prop. 34*), — se trouve ici particularisée, étant expressément appliquée au Dieu cause de la Nature Naturée (*potentia Dei quae omnium rerum causa est*) [47]. Par là, elle permet de *fonder l'infinitude en acte de la chaîne des causes et des effets.* Autrement dit, étant donné que la puissance divine doit s'actualiser entièrement, il n'y a pas de mode, si limité, si infime qu'il soit, qui ne doive parvenir un jour à exister — c'est-à-dire à durer — et à agir. Par là se trouve complétée la *Proposition 26,* en tant qu'il est établi maintenant, non pas seulement que chaque chose, à supposer qu'elle existe et produise quelque effet, est nécessairement déterminée par Dieu à exister et à produire cet effet (*Prop. 26*), mais qu'il est nécessaire que chaque chose parvienne à exister et à produire quelque effet, puisqu'il est nécessaire que Dieu promeuve chacune à l'existence et à l'action (l'existence n'étant rien d'autre que la puissance effective d'être et d'agir). Si donc il ne contredit pas à la nature du mode singulier de ne pas toujours exister, ni agir (au contraire, sa nature finie l'autorise, puisqu'elle n'enveloppe pas son existence nécessaire ; ce qui

47. Dém. de la *Prop. 36,* Geb., II, p. 77, l. 17.

fait sa contingence, telle qu'elle sera conçue dans la *Définition 3* du Livre IV), du moins lui contredit-il de n'exister et de n'agir jamais. En une telle occurrence, le possible pourrait être impossible, le concevable n'être jamais produit, et, contrairement à la *Proposition 35,* la puissance (*potentia*) de Dieu ne plus nécessairement coïncider avec son pouvoir (*potestas*). C'est pourquoi il est nécessaire que tout mode singulier produise « quelque effet », bien qu'un tel effet ne soit pas nécessaire en vertu de son essence.

§ XI. — Mais qu'entendre par ces mots : « produire quelque effet » ? Cette production doit être ici plus que l'existence purement et simplement donnée de la chose même, car Dieu est cause des modes, non seulement en tant qu'ils existent simplement (*Coroll.* de la *Prop. 24*), mais aussi en tant qu'on les considère « comme déterminés à produire quelque effet (*Prop. 26*) » (*Prop. 29*). La *Proposition 36* implique cette distinction, puisqu'elle concerne nommément « *quelque effet* » impliqué par « la nature de *la chose qui existe* ».

Cependant, la production d'un effet ne saurait se différencier *réellement* de l'existence de la chose, car elle n'est que cette existence même envisagée comme *action*, toute *chose* n'existant que comme acte de Dieu ou cause ; d'où la substitution fréquente du mot *cause* au mot *chose*. L'existence est, à tout instant, l'affirmation d'une force luttant contre toutes les autres forces pour conquérir et garder sa place aussi longtemps que possible à l'intérieur de l'univers des choses qui durent. Elle est donc à tout instant, par son fait même, production de quelque effet, et n'est ainsi rien d'autre qu'une cause en acte. Enfin, cette cause, comme l'indiquera la *Proposition* 7 du Livre III, n'agissant au dehors que pour autant qu'elle agit du dedans, on découvrira que par « quelque effet », il faut entendre surtout ce « quelque chose qui [dans les modes singuliers] suit nécessairement de leur nature déterminée », c'est à savoir « la puissance de faire ou de s'efforcer de faire quelque chose (soit seul, soit avec d'autres), qui est *puissance* (*potentia*) *ou effort* (*conatus*) *de persévérer dans son être* » (cf. Dém. de la *Prop.* 7 du Livre III)[48].

Le point de vue est pourtant quelque peu différent ici et là. La *Proposition 36* envisage la production d'un effet extérieur à la chose ; c'est l'effet des existences les unes sur les autres tel qu'il ressort de la *Proposition 28.* La *Proposition* 7 du Livre III envisage la production d'un effet intérieur à la nature de la chose : le *conatus,* qui est d'ailleurs le principe de son action extérieure. C'est que la première se situe sur le plan de l'*existence des choses dans l'univers* ; d'où les formules : « *Nihil existit...* », « *Quicquid existit* » [49] ; tandis que la seconde se

48. Ap., p. 270, Geb., II, p. 146, l. 23-28.
49. Ap., p. 101, Geb., II, p. 77, l 3, l. 15.

situe sur le plan de l'*essence de chaque chose singulière* ; d'où la formule : « *Ex data cujuscumque rei essentia...* »[50]. Et cette différence, à son tour, s'explique par celle du sujet de chaque livre : le Livre I, consacré à Dieu, envisage dans son ensemble la Nature Naturée, telle qu'elle se manifeste dans l'infinité des existences, pour prouver que la puissance de Dieu pose en chacune la puissance ; le Livre III, consacré à l'homme, envisage l'essence singulière d'un mode pour y découvrir, dans son *conatus,* le principe des affections (*affectus*) qu'il éprouve nécessairement au sein de l'univers. Que l'on considère la nature de la chose engagée par son existence dans la chaîne infinie des existences se déterminant en cascade dans la durée, et l'on a la *Proposition 36* ; que l'on considère la chose à la fois dans son essence même et dans sa propre existence, et l'on a la *Proposition* 7 du Livre III, c'est-à-dire le *conatus* dont les variations infinies engendrent en chaque individu l'infinie diversité de ses *affectus.*

§ XII. — Qu'un mode déterminé enveloppe toujours quelque effet, c'est ce qui résulte de ce que, quoique limité, il est une perfection, et, par conséquent, une puissance mesurée par sa quantité de perfection. La perfection étant en l'espèce limitée, la puissance qui l'exprime l'est également[51]. Non toutefois de façon absolue. En effet, si, n'étant « rien en dehors de l'essence actuelle de la chose même »[52], elle est, d'une part, limitée, en tant qu'elle ne peut s'affirmer hors des limites qui la circonscrivent (ainsi l'âme de Paul ne peut affirmer que l'existence de son être propre, et non celle des autres choses, par exemple celle de l'âme de Pierre), d'autre part, elle ne l'est pas, en ce sens qu'à l'intérieur de ces limites il n'y a rien qui puisse borner son affirmation de soi, laquelle de ce chef est infinie, ou du moins indéfinie. Ainsi, considéré seul, abstraction faite des choses extérieures, le mode enferme dans sa sphère finie une puissance infinie, du moins dans son principe, n'ayant en lui rien par quoi elle puisse être limitée (III, *Prop. 6, 7, 8*) ; sans toutefois qu'on puisse affirmer que rien du dehors ne la limitera jamais, ce par quoi il aurait l'infinitude de la substance.

Par là sont recoupées les conclusions dérivant de l'indivisibilité de la substance. En effet, celle-ci étant la cause des modes et devant, d'autre part, en vertu de son indivisibilité, être nécessairement présente tout entière au fond de chacun d'eux, chaque mode recèle au plus

50. Ap., p. 270, Geb., II, p. 146, l. 23.

51. La puissance par laquelle les choses singulières et par conséquent l'homme conservent « leur être est la puissance même de Dieu ou de la Nature (*Coroll.* de la *Prop. 24*), non en tant qu'elle est infinie, mais en tant qu'elle peut s'expliquer par une essence humaine actuelle... ; donc... elle est une partie de la puissance infinie, c'est-à-dire de l'essence (*Prop. 34,* p. I) de Dieu ou de la Nature », *Eth.,* IV, *Prop. 4.*

52. *Eth.,* III, *Prop. 6.*

profond de lui-même la puissance infinie de la substance et doit être dit en conséquence « infini par sa cause »[53]. Et comme ils ont chacun des limites différentes, cet infini est en chacun de grandeur différente[54]. En revanche, de par sa finitude, la puissance de chaque mode se heurte à la puissance de tous les autres, ceux-ci n'affirmant leur propre existence qu'en bornant la sienne, c'est-à-dire en limitant sa durée. C'est pourquoi, infinie dans son principe, l'affirmation de son être est toujours nécessairement limitée, en fait, par l'action des choses du dehors, c'est-à-dire par l'*ordre commun de la Nature.* Sa puissance (*potentia*), en soi infinie à l'intérieur de sa sphère, mais contenue sans cesse en de certaines limites par la puissance des choses extérieures, subsiste seulement comme « effort (*conatus*) indéfini »[55] à être et à persévérer dans son être, et chaque chose singulière ne persévère dans son existence qu'à travers une suite de rencontres, les unes favorables (qui aident à sa conservation et à son expansion), les autres défavorables (qui l'altèrent, la restreignent et la détruisent).

On voit par là que les *Propositions 34, 35* et *36* enveloppent *in nuce* toute la théorie de la puissance des modes, c'est-à-dire la théorie de l'origine et de la nature des affections (*affectus*) telle qu'elle sera développée dans le Livre III.

***

§ XIII. — L'*Appendice* qui suit la *Proposition 36* apparaît comme la conclusion du Livre I. Il a pour objet de régler son compte à un préjugé commun et tenace : celui de la finalité, qui risque de rendre les hommes rebelles aux raisons contraignantes déduites dans le présent Livre. Ce préjugé est la source de tous les autres. En conséquence, à l'exemple de Descartes, qui estimait inutile d'examiner en particulier toutes les opinions fausses pourvu qu'on en ruinât le principe[56], il suffira de le détruire pour détruire du même coup tous les autres[57].

Parce qu'il s'agit ici, non de démontrer une vérité, mais de réfuter une erreur, ce nouveau développement, analogue à un vaste *Scolie,* n'est seulement qu'un *Appendice.*

Il débute par un rappel des acquisitions positives : « J'ai expliqué (...) la nature de Dieu et ses propriétés, savoir : qu'il existe nécessairement, qu'il est unique ; qu'il est et agit par la seule nécessité de sa

53. Cf. *Lettre XII, à Louis Meyer,* Ap., III, pp. 150 sqq. ; voir plus bas, *Appendice n° 9,* § V.
54. *Ibid.,* §§ XIII, XIV sqq.
55. « Cujusque rei potentia sive conatus », *Eth.,* III, *Prop.* 7, Geb., II, p. 146, l. 26.
56. Descartes, *Méditations,* A. T., IX, pp. 13-14.
57. *Eth.,* I, Geb., II, p. 77, l. 30-34 et p. 78, l. 1-8, Ap., p. 103.

nature ; qu'il est la cause libre de toutes les choses, et en quelle manière il l'est ; que tout est en Dieu et dépend de lui de telle sorte que rien ne peut ni être ni être conçu sans lui ; enfin, que tout a été prédéterminé par Dieu, non certes par la liberté de sa volonté, autrement dit par son bon plaisir absolu, mais par la nature absolue de Dieu, c'est-à-dire sa puissance infinie ».

A cet ensemble de thèses s'oppose le principe des causes finales. S'inspirant de lui, les hommes supposent que toutes les choses de la nature agissent comme eux en vue d'une fin, que Dieu même dirige tout vers une certaine fin, qu'il a tout fait en vue de l'homme, l'ayant créé pour qu'il lui rendît un culte [58].

Pour détruire ce principe, il faut : 1° rechercher son origine ; 2° établir sa fausseté ; 3° dénoncer en lui la source de tous les préjugés relatifs au bien et au mal, au mérite et au démérite, à la louange et au blâme, à l'ordre et à la confusion, à la beauté et à la laideur, etc.

1° Pour ce qui est de son origine, Spinoza ne tente pas ici de la déduire de la nature humaine. Cette tâche sera celle du Livre IV. Partant de deux constatations qui sont à la portée d'un chacun : que les hommes naissent sans connaître les causes des choses, qu'ils ont tous l'appétit de rechercher ce qui leur est utile et qu'ils en sont conscients, il en conclut que, ne soupçonnant pas, même en rêve, les causes qui déterminent leur appétit, ils se croient libres [59] ; et que, n'agissant jamais que pour une fin : se procurer de quoi satisfaire leur appétit, ils ne recherchent partout rien d'autre que les causes finales. Découvrant en eux et hors d'eux des moyens pour des fins : des yeux pour voir, des dents pour mâcher, des herbes et des animaux pour s'alimenter, etc., moyens dont ils ne sont pas les auteurs, et jugeant des choses d'après eux-mêmes, ils se figurent qu'un ou plusieurs Dieux, doués d'une liberté analogue à la leur, ont, dans l'intention de se les attacher et d'être honorés par eux, tout disposé en vue de satisfaire à leurs besoins [60]. L'idée leur est alors venue de rendre un culte à la divinité, pour capter son amitié et l'amener à diriger à leur profit la Nature entière.

Cette notion de l'organisation téléologique des choses s'implantant de plus en plus en eux et tournant à la superstition, ils en vinrent à redoubler d'efforts pour prouver que la Nature ne fait rien en vain [61].

58. « Finis Mundi est homo, hominis Deus. Ratio est, quia Mundus est propter hominem, homo ipse et Mundus sunt propter Deum ; Deus enim omnia fecit propter se », Heereboord, *Meletemata,* éd. 1665, Collegium physicum, Disp. 4, art. 30, p. 16 *b.* — Formule de saint Augustin dont l'origine est dans saint Paul, *Cor.,* III, vv. 22-23.

59. Cf. *Ethique,* III, *Prop. 2* et *Scolie,* Ap., p. 203, *Lettre LVIII,* Ap., III, p. 315, Geb., IV, p. 266.

60. Saint Thomas, *Contra Gentiles,* III, 22 ; *Commentarii Coll. Conimbr., Phys.,* II, cap. 2, quaest. 9, art. 2, 1.

61. Cf. saint Thomas, *Contra Gentiles,* II, 23, III, 2 et 3.

Mais, comme on trouve en elle, à côté de choses utiles, maintes choses nuisibles (tempêtes, tremblements de terre, maladies, etc.), ils crurent pouvoir tourner cette difficulté en prêtant leurs propres délires à la Nature et aux Dieux. Ils ont alors imaginé que ces désordres étaient les effets de la colère des Dieux, irrités par les offenses et les manquements de la créature à leur égard. Puis, comme l'expérience témoigne que ces maux frappent les pieux autant que les impies, ils se sont retranchés sur l'incompréhensibilité et l'impénétrabilité des jugements divins. Ainsi, les hommes eussent été à jamais condamnés à l'ignorance, s'ils n'avaient été conduits vers une autre norme de la vérité par la mathématique, qui, elle, se préoccupe, non des fins, mais des essences et des propriétés des figures ; et aussi par d'autres causes, non énumérées ici, vraisemblablement la philosophie de Descartes, mathématisant la physique et proscrivant d'elle la considération des causes finales.

2° Quant à la fausseté de cette doctrine, elle ressort immédiatement de la *Proposition 16* et des *Corollaires* de la *Proposition 32,* car, s'il est vrai que tout dans la Nature se produit de façon nécessaire et avec une perfection suprême, il est faux que tout s'y produise selon les intentions d'une libre volonté et que tout n'y soit point parfait. Cette fausseté première en engendre toute une série d'autres. Par elle, en effet, la Nature est renversée de bout en bout et l'antérieur est pris pour le postérieur [62] ; la cause (c'est-à-dire la nécessité naturelle) pour l'effet ; l'effet (c'est-à-dire la volonté) pour la cause ; le moins parfait (à savoir l'homme, mode fini, effet éloigné) pour le plus parfait ; le plus parfait (à savoir la Nature entière, mode infini, éternel, effet immédiat, Fils de Dieu) pour le moins parfait ; enfin, la perfection de Dieu est détruite, car, si Dieu agit pour une fin, il est nécessairement privé de ce qu'il a dessein de réaliser.

Sans doute, les théologiens et les métaphysiciens distinguent-ils entre la fin de besoin et la fin d'assimilation : Dieu crée, non pour se procurer ce dont il manquerait [63], mais pour communiquer sa bonté

62. Sur cet ὕστερον πρότερον, cf. *Ethique,* II, *Prop. 10, Scol.;* voir t. II, chap. Ier, § I.

63. « Ne facienda opera sua propter indigentiae necessitatem potius quam per abundantiam beneficentiae Deus amare putaretur », saint Augustin, *De Gen. Lit.,* II, c. 5. — Cf. saint Thomas, *Sum. Theol.,* Ia qu. 19, art. 2, ad Resp., art. 5, qu. 44, art. 4 Resp. ; *Contra Gentiles,* III, 17 et 20, *sub fin.,* 70, 97 : « Ex his autem... » — Estius, *Commentaires sur le maître des sentences,* II, Dist. 1 ; Keckermann, *Systema Logicae,* Hanoviae, 1606, pp. 172 sqq. — Causalitas ergo finis in Deo respectu actionum et effectuum ad extra, ut loquuntur, consistit in eo, quod amore suae bonitatis effectum producat extra se. Et hoc sensu capiendum est hoc : Deus omnia fecit propter se, non quod istis quae fecit indigeret (sic enim moveretur a fine instar hominum), sed ut rebus istis, quas fecit, suam bonitatem impertiret : Quod Scholastici enunciarunt hoc modo : Deus omnia fecit propter finem

aux créatures et leur imprimer par là sa ressemblance [64] ; le profit n'est pas pour lui, mais pour elles [65]. Cependant, comme, avant la création, il n'existait hors de Dieu rien à cause de quoi il eût pu agir, ils doivent convenir qu'il n'agissait que pour lui [66], donc reconnaître qu'il était *privé* des choses pour lesquelles il voulait préparer des moyens, et que, par conséquent, de toute évidence, il les désirait.

En outre, pour prouver leur théorie, ils ont inventé un nouveau genre d'argument : la réduction, non plus à l'impossible, mais à l'ignorance. Par exemple, si une pierre tombe d'un toit et tue un passant, ils vous contraignent de rechercher sans relâche à l'infini les causes de cet accident, pour que, en désespoir de cause, vous soyez acculés à vous réfugier dans la volonté de Dieu, « cet asile de l'ignorance » [67]. De même, ignorant les causes de l'admirable structure du corps humain, et frappés par elle d'un étonnement stupide [68], ils concluent

non indigentiae, sed assimilationis, qui est, quo agit quis, non ut sibi commodum quaeret, sed ut bene aliis faciat, quae sunt extra se, rebus », Heereboord, *Meletemata,* II, Disp. 24, § 7, p. 270 *a*.

64. « Non enim hoc est [producere omnes effectus naturales] ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius per quam suam similitudinem rebus communicare voluit », saint Thomas, *Contra Gentiles,* III, c. 70 ; cf. aussi c. 86.

65. Saint Thomas, *Sum. Theol.,* IIª, qu. 132, art. 1, ad. 1ᵐ.

66. « Universa propter semetipsum operatus est Dominus », *Prov.* XVI, 4 ; saint Thomas, *Sum. Theol.,* Iª, qu. 19, art. 2 ; etc.

67. *Asylum ignorantiae,* Ap., p. 111, Geb., II, p. 81, l. 11 ; cf. *Theologico-Pol.,* chap. VI : « ... ridiculus sane modus ignorantiam profitendi », Geb., III, p. 86, l. 4.

68. *Stupescunt,* Ap., p. 111, Geb., II, p. 81, l. 12 ; *Stupor,* Ap., *ibid.,* Geb., *ibid.,* l. 20, à rapprocher de « *ut stultus admirari studet* », Ap., *ibid.,* Geb., *ibid.,* l. 17. Appuhn traduit avec raison *stupor* par *stupide étonnement, stupor* enveloppant une nuance de mépris qui apparaît dans l'adjectif *stupidus. Stupor* ne figure pas dans la liste des passions examinées nommément par Spinoza, mais celui-ci prévient qu'il ne les examine pas toutes, car elles sont une infinité ; toutefois, *stupor* est à peu près synonyme d'*admiratio,* c'est-à-dire d'étonnement, *admiratio* ayant étymologiquement ce sens (*mirari,* racine de *mirabilia,* merveilles, de *miracula,* miracles, etc.) et le mot admiration étant au XVIIᵉ siècle synonyme d'étonnement, cf. Descartes, *Traité des Passions,* II, art. 53 : qu'un objet soit jugé nouveau, ou différent de ce que l'on supposait qu'il devait être, « cela fait que nous l'admirons et en sommes étonnés », A. T., XII, p. 373, l. 9-10. Lorsqu'à l'admiration est jointe *l'estime,* on a l'admiration au sens où nous entendons ce mot aujourd'hui ; lorsqu'il s'y joint un jugement dépréciatif, on a le *mépris,* cf. *ibid.,* art. 54. Pour Spinoza, l'*admiratio* naît de l'isolement d'un objet — non rattaché à d'autres. Lorsque, relié à ses causes, il cesse d'être isolé ou « singulier », nous nions de lui tout ce qui peut être cause d'*admiratio,* d'amour, de crainte, etc., et pensons moins à ce qu'il est qu'à ce qu'il n'est pas ; ainsi naît le mépris (*contemptus*), *Ethique,* III, *Prop.* 52 et *Scolie.* Dans le présent *Appendice,* le mépris porte, non sur la chose suscitant à tort l'*admiratio,* mais sur l'état du sujet (*stupidus*) en proie à cette *admiratio* injustifiée. Plus loin, Spinoza dénonce la « *sotte admiration* » (*ut stultus admirari stu-*

qu'il n'est pas formé mécaniquement, mais par un art divin ou surnaturel. Aussi tiennent-ils pour hérétiques et pour impies tous ceux qui cherchent les vraies causes des miracles et qui, s'appliquant à connaître la nature en savants, détruisent, en même temps que l'ignorance, ce « stupide étonnement » sur lequel ils fondent leur raisonnement et leur autorité.

3° C'est parce que les hommes se croient libres qu'ils ont conçu les notions de louange et de blâme, de péché et de mérite [69]. En outre, persuadés que tout dans la Nature est fait pour eux, ils l'interprètent selon les concepts de bien et de mal, d'ordre et de confusion, de chaleur et de froid, de beauté et de laideur. Ces concepts ne font pourtant qu'exprimer les affections de notre corps, telles que nous les livre l'imagination, et non la Nature en soi, telle que nous la révèle l'entendement. Modes de l'imagination pris pour ceux de l'entendement, ils sont moins des *entia rationis* que des *entia imaginationis.* Ainsi, on appelle *bon* ce qui est utile à la santé et au culte de Dieu ; *mauvais*, le contraire ; *ordre* [70], une disposition de nos représentations sensibles favorable à l'exercice aisé de l'imagination et de la mémoire ; *confusion*, le contraire. Dire que Dieu a tout fait avec ordre, c'est donc, en fait, ou lui attribuer une imagination, ou supposer qu'il a tout disposé pour la commodité de la nôtre, alors qu'en réalité une infinité de choses la dépassent et même confondent sa faiblesse. Semblablement, on appelle *beaux* les objets qui émeuvent le nerf optique d'une façon qui convient à la santé, *laids* ceux qui font le contraire. D'une façon générale, toutes les qualités sensibles, converties en propriétés des choses, sont conçues en même temps comme des valeurs hédoniques, esthétiques ou éthiques constituées par ces choses mêmes. Cependant, la diversité des complexions corporelles faisant que les mêmes affections ne sont pas également favorables, donc agréables, à tous, la valeur des choses varie avec chacun. Preuve supplémentaire que ces valeurs ne sont pas perçues par l'entendement, identique en chacun, et qu'elles sont étrangères à la nature des choses.

Toutefois, il faut bien marquer que le dessein de Spinoza n'est pas tant ici de démontrer la subjectivité de ces notions que d'établir qu'elles ont leur source dans la croyance finaliste des hommes. Ce n'est pas seulement du fait qu'ils attribuent aux choses des qualités purement subjectives (imaginatives) qu'ils décrètent la beauté et la

det) des amateurs de mystère et de prodiges : un tel amateur refuse, en effet, de relier le phénomène à ses causes, parce qu'il préfère l'isoler comme une *singularité.*

69. Il en réserve l'explication pour la suite, cf. *Ethique,* IV, *Prop. 37, Scol. 2,* Ap., p. 494.

70. Ordre, au sens augustinien d'harmonie des choses, non au sens cartésien d'enchaînement selon les raisons.

laideur des objets ; c'est parce qu'ils jugent d'eux d'après ce qui est utile à leur corps, et qu'ils sont, de ce fait, amenés à en juger d'après les manières d'être de leur imagination et non d'après les idées de leur entendement. D'où le scepticisme : autant de têtes, autant d'avis. D'où le rôle rectificateur de l'entendement qui rétablit entre les hommes l'accord unanime en substituant les rapports mathématiques aux relations de finalité.

A partir de là se réfutent aisément maintes objections familières de la théologie. Si, dit-on, la Nature suit nécessairement d'un Dieu tout parfait, d'où vient qu'il y ait en elle tant d'imperfections ? En réalité, c'est là prendre pour des défauts ce qui n'en est pas, estimer la perfection des choses, non par leur nature et leur puissance, mais par leur disconvenance ou leur convenance à l'égard de notre propre complexion [71]. Pourquoi Dieu n'a-t-il pas fait les hommes tous également gouvernés par la raison ? Parce que, devant produire l'infinité des choses concevables par un entendement infini, il devait produire toutes choses depuis le plus haut jusqu'au plus bas degré de perfection, les lois de la Nature s'étant trouvées assez amples pour suffire à la production de tout ce que pouvait concevoir un tel entendement.

*
**

§ XIV. — Sans nul doute, cet antifinalisme évoque-t-il celui de Descartes, et Descartes est-il vraisemblablement l'une des « causes » de son avènement. Pour Descartes, la recherche des fins nous tient à l'écart de la nature des choses, nous amène à préjuger témérairement des intentions de Dieu, à le concevoir de façon indigne de lui, comme un homme se proposant de faire ceci ou cela par tels et tels moyens [72]. Dieu étant infini, auteur d'une infinité de choses dont les causes nous échappent, c'est, de la part d'êtres faibles et finis, une absurdité que de prétendre pénétrer ses fins [73], et d'affirmer, en conséquence, qu'il a créé le monde pour nous [74]. La seule science valable est donc celle qui vise la découverte des causes efficientes [75]. La considération des fins, admissible en éthique, ne l'est ni en physique, ni même en métaphysique. C'est en commençant par les bannir de la métaphysique qu'on les exclut à coup sûr de la physique [76]. Quant à

71. Cf. aussi *Court Traité,* I, chap. 6, §§ 6 et 7, pp. 82-83, qui explique le jugement d'imperfection par la comparaison des choses réelles avec ces fantômes que sont les idées générales.

72. Descartes, *Entretien avec Burman,* A. T., V, p. 158.

73. *IV*^e^ *Médit.,* A. T., VII, p. 55, l. 19-26, *Principes,* III, art. 3.

74. *A Chanut,* 6 juin 1647, A.T., V, pp. 53-54.

75. *Quintae Resp.,* VII, p. 374, l. 20-21, *Principes,* I, art. 24.

76. *Quintae Resp.,* VII, pp. 374-375, *Principes,* I, art. 28, *A Hyperaspistes,* août 1645, A. T., III, pp. 431-432.

l'origine de la téléologie, tant physique que métaphysique, elle vient de ce que les qualités sensibles, exprimant les affections de notre corps uni à notre âme et nous informant des conditions de sa subsistance, sont faussement objectivées comme les propriétés des choses. Ainsi, nous sommes conduits à étendre à l'univers entier, pris dans son indéfinitude, et au rapport en soi des choses entre elles, les relations de moyens à fins qui ne valent qu'au point de vue biologique, dans la sphère étroite de l'union de notre âme et de notre corps. De cette confusion, qui substitue à la science d'entendement, universellement valable, la connaissance sensible vouée aux contradictions issues des diversités organiques individuelles, naît inéluctablement le scepticisme [77].

§ XV. — Cependant, malgré ces affinités, les deux conceptions restent très opposées, et la réfutation spinoziste vise Descartes autant que l'Ecole. D'abord, elle poursuit la destruction de la doctrine de l'entendement créateur, qui restait celle de Descartes. Pour celui-ci, en effet, Dieu agit, non par la nécessité de sa nature, mais par la liberté de sa volonté. Etant incompréhensible et infini, il est, certes, arbitraire et absurde de lui prêter la finalité propre à l'être fini, anthropomorphique et anthropocentrique, mais son incompréhensibilité même fait qu'il serait tout aussi gratuit de nier de lui une action selon des fins. L'identité de sa volonté et de son entendement ne l'exclut d'aucune façon ; elle nous interdit seulement de comprendre en quoi elle consiste et comment elle opère [78]. Bien mieux, qu'il agisse selon des fins, nous n'en pouvons douter. La révélation nous l'apprend [79]. La téléologie psychophysique le suppose, laquelle est certaine de par le sentiment immédiat de notre substance composée, sentiment que garantit la véracité divine [80]. On dira donc simplement que les fins de Dieu sont impénétrables [81] ; qu'elles ne sauraient nous concerner exclusivement, puisque Dieu ne peut avoir d'autre fin que lui-même : « *Omnia propter ipsum facta sunt* » [82]. Toute la dogmatique chrétienne, attaquée par Spinoza, subsiste là, intacte.

De plus, cette finalité que — comme la liberté — Spinoza réduit à une illusion du sujet ignorant, Descartes la reconnaît comme réelle

77. *VIe Méd.*, A.T., VII, pp. 82-83, *Principes*, I, art. 70-71, *Sextae Resp.*, A.T., VII, pp. 438-439, *A Elisabeth*, 25 mai 1643, III, pp. 665 sqq., 28 juin 1643, pp. 690-695, etc.
78. *Entretien avec Burman*, A. T., V, p. 166.
79. *Ibid.*, p. 158.
80. Cf. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. II, pp. 146, 177.
81. *IVe Méd.*, A.T., VII, p. 55, l. 26, IX, p. 44 (le texte français ajoute « impénétrables ») ; *Quintae Resp.*, VII, pp. 374-375.
82. *A Chanut*, 6 juin 1647, A. T., V, pp. 53-54.

dans notre action volontaire et dans les agencements inhérents à notre substance composée. Sans doute l'ignorance facilite-t-elle sa projection illusoire dans l'univers physique ; mais, si cette projection est illusoire, le concept lui-même ne l'est pas. La finalité a sa vérité dans les sphères qui sont les siennes. Il en va de même pour les valeurs éthiques, esthétiques, hédoniques. Elles ne sont pas plus dénuées de fondement que la finalité à laquelle elles sont liées. Certes, elles deviennent illusoires dès qu'elles sont rapportées à ce qu'elles ne concernent pas. Mais elles retrouvent toute leur vérité dès qu'elles sont rigoureusement circonscrites à l'intérieur des régions respectives que dessinent pour elles les différentes sphères de finalité, enveloppées elles-mêmes dans cette finalité générale de l'univers qu'impose l'idée de l'être parfait. Ainsi, les notions d'ordre, d'harmonie, de bonté de la Nature sont fondées dans la volonté de Dieu agissant conformément à sa perfection, et usant du mécanisme universel comme d'un instrument pour réaliser le monde [83]. Vues anti-spinozistes, et que développera Malebranche.

Exclure de la métaphysique, en faveur de la physique des causes efficientes, la préoccupation téléologique, ce n'est donc nullement pour Descartes exclure de Dieu la finalité, c'est seulement rendre impossible toute tentative de fonder l'explication physique sur une métaphysique téméraire et gratuite de la téléologie divine. C'est pourquoi la finalité n'est pas systématiquement bannie de partout, mais doit être acceptée là où les faits l'imposent de telle sorte que la véracité divine la garantisse. Par là on s'explique qu'à côté de régions — comme le monde matériel — d'où elle est exclue au profit de l'absolue nécessité, s'en dessinent d'autres — comme le monde psychophysique, le monde psychique, la sphère de la moralité — où elle règne en maîtresse. En conséquence, notre âme est absolument libre, l'action selon des fins y est fondée, la téléologie résout l'énigme de la substance psychophysique ; y introduire le mécanisme est une erreur dirimante, symétrique de celle qui consiste à introduire la téléologie dans la nature physique [84].

A tous ces points de vue, l'*Appendice* final du Livre I de l'*Ethique* apparaît bien comme une réfutation directe du cartésianisme.

83. *VI^e Méd.*, A.T., VII, pp. 87-89, *IV^e Méd.*, pp. 55-56, p. 61, l. 17-26. Cf. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I, pp. 318-319, t. II, pp. 150-156, 210.

84. Cf. *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. II, chap. XVI, pp. 159-163, 175-177.

CHAPITRE XV

CONCLUSIONS SUR LE « PREMIER LIVRE DE L'ÉTHIQUE »

§ I. — S'ouvrant par la définition de la *causa sui*, le Livre I aboutit au concept de Dieu comme *identité de la puissance et de l'essence.* Ce résultat a été rendu possible par la définition de l'essence de Dieu comme substance constituée d'une infinité d'attributs ou substances naturelles, dont l'infinité des choses de l'Univers ne sont que les modes. Les modes, étant par et *dans* les attributs (*esse in alio*), font à ce titre partie de l'être de Dieu, car *ce qui est en Dieu est Dieu*[1]. D'où il résulte que Dieu ne peut causer son propre être sans par là même causer toutes les choses. En conséquence, l'acte par lequel il cause les choses et l'acte par lequel il se cause n'en font qu'un[2]. La cause immanente est enveloppée dans la *causa sui.* Et puisque cet acte unique découle de son essence, qui en contient la raison, la puissance de Dieu est identique à son essence, et est entièrement commandée par elle.

La *causa sui* et la production des choses ne faisant qu'un, celle-ci est aussi nécessaire que celle-là. Ainsi Dieu produit les choses comme il se produit lui-même, par la nécessité de sa nature. L'universalisation de la *causa sui*, enveloppée dans l'identification des substances de la Nature avec la substance de Dieu et dans la réduction des effets aux modes, implique donc l'universalisation de la nécessité naturelle (comme spontanéité naturelle divine), et du même coup l'élimination universelle du libre arbitre et de toutes les formes de finalité.

§ II. — Mais l'absolue certitude de ces conclusions suppose l'absolue certitude de notre connaissance et sa parfaite adéquation avec son

1. Cf. *supra,* chap. IX, § VII, pp. 265 sqq., chap. X, § XVI, pp. 295-296.
2. On a vu plus haut, pp. 259 sqq., que l'*ens realissimum* sert à fonder aussi bien l'infinité des attributs, c'est-à-dire la constitution de la cause (*Natura naturans*) que l'infinité des modes, c'est-à-dire l'infinité des effets (*Natura naturata*).

objet, lequel est infiniment infini. Elle implique que nous connaissions la nature de Dieu telle qu'elle est en soi, que rien ne nous soit dérobé de sa structure intime, bref, qu'il soit entièrement intelligible et ne soit à aucun titre *incompréhensible.* Sans doute n'ai-je pas de lui une connaissance exhaustive, puisque j'ignore de lui une infinité d'attributs. Mais je n'ai pas besoin de les connaître pour avoir une idée distincte de ce qu'il est, pas plus que je n'ai besoin de connaître toutes les propriétés du triangle pour connaître sa nature. Connaître adéquatement une chose, c'est connaître exhaustivement, non point son détail, mais sa cause ou sa raison. Or, l'idée que j'ai de Dieu embrasse en elle la totalité des raisons de sa nature. De plus, ce n'est pas à partir d'un donné *a posteriori* : les attributs connus, c'est à partir d'un donné *a priori* : l'idée de substance infinie en son genre et l'idée de substance infinie en tous genres, que je construis Dieu. Mon esprit aperçoit immédiatement dans les idées qu'il a par nature en lui que Dieu, devant renfermer en son être l'infinité des choses concevables par un entendement infini, doit par là même comprendre en lui, comme attributs, l'infinité des substances naturelles que cet entendement conçoit. Loin que j'aie besoin des attributs connus *a posteriori* pour recevoir d'eux la notion d'attribut, c'est, au contraire, la notion *a priori* d'attribut qui me permet de découvrir dans les réalités qui me sont données *a posteriori* celles qui, ayant les caractères de la substance, sont à coup sûr des attributs de Dieu. Mon entendement, à lui seul, suffit donc à me faire pleinement comprendre la *nature* de Dieu, c'est-à-dire tant sa structure constitutive que le comportement nécessaire de son action. Cette connaissance ne serait en rien accrue ou diminuée, éclaircie ou obscurcie, au cas où je connaîtrais en fait plus ou moins d'attributs. Ainsi, Dieu est parfaitement compréhensible.

§ III. — Mais de quel droit conclure de Dieu comme on conclut du triangle ? Le triangle est une essence finie, Dieu est l'infiniment infini. Comment puis-je assurer que mon entendement fini s'égale à la réalité souverainement infinie au point de pouvoir statuer en toute certitude sur sa constitution interne ? Nos idées claires et distinctes, observait Descartes, nous révèlent entièrement jusqu'en son fond l'essence des natures finies. Il n'en va plus de même lorsqu'il s'agit de l'infini. Nous le touchons, nous ne l'embrassons pas. Notre idée nous fait alors reconnaître avec clarté et distinction simplement qu'il est incompréhensible et que notre propre intellect est limité. Certes, nous connaissons avec évidence que Dieu est infini, c'est-à-dire souverainement parfait, et nous pouvons lui conférer en conséquence, de façon certaine, outre l'existence nécessaire, tous les attributs positifs de la souveraine perfection. Mais, de ces attributs, nous n'avons qu'une notion confuse, et ce à quoi, en l'espèce, nous pouvons par-

venir de plus clair, c'est la claire connaissance de ce que cette confusion a d'inéluctable [3]. De plus, parmi ces attributs, nous sommes contraints d'admettre la toute-puissance infinie, qui ne tolère pour elle-même d'autre nécessité que celle d'exclure radicalement tout ce qui prétendrait la limiter, et, par conséquent, toutes les nécessités qui s'imposent aux entendements finis. Ainsi, nous prêtons à Dieu une liberté absolue de créer qui exprime en fait l'incompréhensibilité pour nous de son action toute-puissante, c'est-à-dire son indépendance à l'égard de toutes les règles de nécessité conçues par notre entendement. Obligés de concevoir qu'à Dieu revient, en tant que perfection, l'intelligence, nous sommes sans doute amenés à concevoir aussi que son action doit être intelligente et, par conséquent, inspirée par des fins. Mais nous ne pouvons dire en quoi consiste cette action, car non seulement ces fins nous échappent, mais nous n'arrivons même pas à concevoir ce que peut être une action selon des fins dans un être où volonté et entendement, également infinis, ne font qu'un.

Ainsi, l'incompréhensibilité de Dieu, en nous dérobant sa structure intime et le mode de son comportement, ouvre les portes à cet *asylum ignorantiae* qui sert de refuge aux théologies proclamant l'inintelligibilité de la causalité divine. D'où l'on voit que la condition première de la doctrine, c'est l'affirmation, contre Descartes, que notre raison connaît la nature de Dieu comme Dieu la connaît et que rien en Dieu ne saurait nous demeurer incompréhensible. Comme nous le faisions pressentir dès l'*Introduction* de ce livre, le principe profond de la divergence des deux auteurs, c'est bien, avant tout, ici, leur conflit sur les fondements de la science. « Je ne dois pas... passer sous silence, écrit Louis Meyer, parlant au nom de Spinoza dans la *Préface* des *Principia philosophiae cartesianae*, qu'il faut (...) considérer comme exprimant la pensée de Descartes seulement, ce qui se trouve en quelques passages, à savoir que telle ou telle chose est au-dessus de l'humaine compréhension... Car [notre auteur] juge que toutes ces choses, et même beaucoup d'autres plus élevées et plus subtiles, non seulement peuvent être conçues par nous clairement et distinctement, mais qu'il est même possible de les expliquer très commodément pourvu que l'entendement humain se dirige dans la poursuite de la vérité et la connaissance des choses par une autre voie que celle qui a été ouverte et frayée par Descartes, et qu'ainsi les fondements des sciences trouvés par Descartes, et l'édifice qu'il a élevé sur eux, ne suffisent pas pour dénouer et résoudre toutes les questions, et les plus difficiles, qui se trouvent dans la Métaphysique » [4].

3. Cf. *supra*, chap. VII, § IX, pp. 231-232.
4. *Principia phil. cart.*, Préface de Louis Meyer, Ap., I, p. 301, Geb., I, pp. 132-133.

§ IV. — Cependant, pour pouvoir connaître la nature de Dieu comme lui-même la connaît, il faut que notre intellect, bien que fini, soit fondamentalement identique avec le sien, c'est-à-dire en un sens fondamentalement infini. C'est bien le cas précisément, car notre entendement en acte, défini comme connaissance du vrai, n'a d'idées vraies, c'est-à-dire claires et distinctes, qu'en tant que, étant une partie de l'entendement infini, il connaît Dieu comme cet entendement le connaît. Renfermant, de ce fait, en lui l'idée de l'infini, il peut déduire d'elle toutes les idées des choses (infinies et finies) dont la connaissance n'est pas exclue par la définition de la nature de l'homme. Ces idées sont absolument vraies et certaines, puisqu'elles sont adéquates, c'est-à-dire contiennent chacune en elles l'infinité de la cause, bref, la raison totale qui les explique et explique leurs objets. Quant aux idées inadéquates, qui ne peuvent être vraies du fait qu'elles ne renferment pas en elles la totalité ou infinité de leur cause, étant la mutilation d'idées en soi infinies, elles sont étrangères à notre entendement, qui ne contient que des idées infinies. Enfin, ces idées sont celles mêmes de Dieu, puisque l'entendement divin ne saurait avoir d'autres idées que des idées infinies, donc adéquates [5]. Ainsi se trouve entièrement renversée la position cartésienne : l'infini devient le pôle de la clarté, de la distinction, de la compréhensibilité : il n'y a d'idées vraies que dans et par l'infini. Le fini devient le pôle de l'obscur et du confus, de l'incompréhensible. L'incompréhensible, loin d'être, comme chez Descartes, l'expression de l'infini dans le fini, manifeste, à l'intérieur de l'infini, la stupidité de la finitude imaginative, ce mur que les images mentales des affections corporelles opposent à notre intelligence, à notre réflexion droite tendant par sa spontanéité native vers les idées adéquates ou infinies qui constituent notre propre entendement [6].

§ V. — La possibilité de poser mon entendement fini comme connaissance en acte de la vérité, bref, de l'identifier dans cette mesure à l'entendement infini ou entendement de Dieu, se fonde, a-t-on dit, sur la certitude que mon entendement est, non pas un *effet*, mais une *partie* de l'entendement divin. C'est que par là seulement il peut lui être commensurable, car il y a toujours commune mesure entre la partie et le tout. Grâce à cette commensurabilité, la science de Dieu, c'est-à-dire la *vérité*, diffère de la science de l'homme, non en *nature*, mais seulement en *quantité*. La science de Dieu renferme

5. Cf. *infra*, note 8 de la p. 407.

6. Cf. notre communication au *Colloque de Bruxelles sur la Vérité* (1964) : *La définition de la vérité* (*Descartes et Spinoza*), Actes du Colloque, I, p. 14.

toutes les idées adéquates (infinies), celle de l'homme n'en atteint jamais en fait qu'un certain nombre. L'homme ne connaît pas tout ce que Dieu connaît, mais ce qu'il connaît droitement, il en connaît la nature [7] aussi parfaitement que Dieu, c'est-à-dire par et dans l'infini. Au surplus, la vérité est la vérité. Il ne saurait y avoir une vérité pour Dieu et une vérité pour l'homme. Autrement dit, si la vérité de l'homme n'est pas celle de Dieu, elle n'est pas vérité, mais fausseté. Que l'on considère, au contraire, l'entendement divin comme un attribut essentiel du Dieu cause, l'entendement créé de l'homme comme étant, de cet entendement, non une partie, mais un effet, alors il sera incommensurable avec celui de Dieu, car il n'y a aucune commune mesure entre l'effet et la cause ; alors la science de l'homme sera incommensurable avec celle de Dieu ; alors elle sera sans rapport avec la vérité, c'est-à-dire radicalement fausse.

La réfutation de l'entendement créateur est donc un moment capital de la doctrine, puisque le concept d'un tel entendement exclut *ab ovo* du mien la possibilité d'idées adéquates, à savoir d'idées identiques en moi et en Dieu. De ce fait, non seulement Dieu, mais toutes les choses seraient incompréhensibles pour l'homme ; d'abord, parce que toutes ces choses sont en Dieu et que Dieu est toute chose et que, si Dieu échappe à notre connaissance, toutes les choses y échappent aussi ; ensuite, parce que la connaissance de toutes les choses est comprise dans celle de Dieu et que, si Dieu est inintelligible, toutes les choses le sont par là même. L'homme serait ainsi uniquement voué au faux. Conséquence inéluctable, car s'il est par la création rejeté hors de Dieu, il est rejeté hors de l'être, donc au néant.

En tirant de l'incompréhensibilité de Dieu la fausseté nécessaire de toute science humaine, Spinoza développe avec une rigueur implacable les conséquences extrêmes de son opposition avec Descartes. Si, en effet, l'infini est, non seulement l'intelligible, mais le principe de toute intelligibilité, et, par conséquent, le principe de la science vraie des choses finies, frapper l'infini d'incompréhensibilité, c'est en frapper tout le reste, y compris les choses finies. Ainsi, l'entendement créateur, avec toutes ses conséquences : liberté et incompréhensibilité, est bien le « *magnum obstaculum scientiae* ». Descartes n'avait-il pas lui-même fait toucher du doigt ce nihilisme, lorsque, concevant que la toute-puissance incompréhensible de Dieu peut faire des choses que nous jugeons impossibles, concevant même qu'il aurait pu instituer comme possible ce qu'il a institué pour notre entendement comme impossible et vice versa, il ne sauve notre science d'une totale aberrance que par le recours extrinsèque à la véracité divine ?

7. Non toutes les propriétés, dont aucune, néanmoins, n'est, en principe, dérobée à sa connaissance possible.

§ VI. — Cependant, à elle seule, la doctrine de l'entendement fini comme partie de l'entendement infini, lui-même effet de Dieu, n'a pas suffi à fonder l'identité de nature entre la science divine et la science humaine. Il a fallu encore découvrir *comment* l'entendement fini peut avoir en lui des idées infinies qui sont celles de Dieu. Cette possibilité a été fondée sur trois autres doctrines : l'indivisibilité de la substance, sa priorité à l'égard de ses affections, son incommensurabilité à l'égard de ses effets.

Que toute substance soit indivisible, c'est ce qui résulte immédiatement de son existence par soi : propriété nécessaire de toute essence conçue par soi, cette nécessité d'être par soi enveloppe, en effet, que la substance pose son existence, sans la moindre restriction, dans toute l'étendue de son être : d'où son infinitude. Par là s'impose son indivisibilité, puisque la plus petite partie ne peut en être séparée sans qu'il soit contredit à cette infinitude imposée par la « perséité » de sa nature, et sans que cette nature soit du même coup anéantie. Dieu, étant substance, et ses attributs constitutifs exprimant son essence, Dieu, l'étendue et la pensée sont nécessairement infinis et *pareillement* indivisibles, c'est-à-dire absolument.

D'autre part, la substance comporte nécessairement la production d'une infinité de modes qui sont comme autant d'affections où son être apparaît déterminé et divisé. Dieu est donc infiniment divisé dans ses modes. Cependant, sa substance elle-même reste indivisible, puisque par nature elle ne peut se diviser. Son indivisibilité foncière se concilie enfin avec la divisibilité de ses modes, car, comme ses modes sont ses affections, elle leur est antérieure ; comme elle les produit par son action, elle n'en pâtit point ; comme ils sont, non point ses parties, mais ses effets, ils lui sont à ce titre incommensurables et, par conséquent, en ce sens étrangers.

Enfin, étant absolument indivisible, une substance (ou un attribut) est, quant à sa nature, toujours tout entière dans chacun de ses modes : l'étendue dans chacun des corps, la pensée dans chacune des idées. C'est ce qu'on exprime en disant qu'elle est pareillement dans la partie et dans le tout. En conséquence, Dieu, la pensée, l'étendue sont identiquement présents dans l'idée de Dieu, c'est-à-dire dans l'entendement infini, et dans les parties de cet entendement, c'est-à-dire dans les entendements humains. Ainsi se trouvent identiquement en nous, avec leurs implications internes infinies, les idées adéquates de l'infini et des choses finies qui en découlent, c'est-à-dire celles que renferme l'entendement divin, — du moins celles que n'exclut pas de nous la définition de notre nature. Je puis donc comprendre, dans mon propre entendement, la nature de Dieu et

l'essence des choses, autant qu'il les comprend lui-même dans le sien [8].

L'entrecroisement de l'incommensurabilité entre la cause et l'effet et de la commensurabilité entre le tout et les parties joue, comme on le voit, un rôle décisif dans la réfutation définitive de la thèse de l'incompréhensibilité de Dieu soutenue par les protagonistes de l'entendement créateur. L'entendement infini de Dieu, étant un mode, peut, comme tout mode, se diviser en parties, à savoir en entendements finis. Ceux-ci lui sont commensurables et il y a commune mesure entre la science de Dieu et celle de l'homme. D'autre part, Dieu, comme cause de ses modes, est sans commune mesure avec eux et peut par là, malgré leur division infinie, conserver son indivisibilité substantielle. Etant, de par cette indivisibilité, nécessairement tout entier dans tous ses modes, infinis et finis, identique dans le tout et dans la partie, il impose les mêmes idées adéquates de lui-même et de l'essence des choses dans son entendement et dans le nôtre.

§ VII. — Puisque notre entendement connaît les attributs comme constituant l'essence de la substance, il les connaît tels qu'ils sont en soi et tels que Dieu les connaît. — On trouve là une nouvelle confirmation de l'erreur formaliste, car se figurer que les attributs ne sont que des apparences imposées à la substance par notre façon de la connaître, c'est renverser du pour au contre le principe fondamental de la doctrine relativement à la nature de notre entendement et au rapport de celui-ci avec Dieu. C'est, en concevant Dieu comme un être ineffable et incompréhensible derrière et au-dessus des attributs, restaurer cet *asylum ignorantiae* que Spinoza n'a cessé de dénoncer comme le refuge de toutes les « *superstitions stupides* ». La perfection de notre connaissance de Dieu est, au contraire, évidente, puisque nous construisons son objet, comme nous construisons les figures géométriques, à partir de ses éléments simples (les substances à un seul attribut). Quoi de plus transparent qu'un concept que l'on construit soi-même ? Comme en géométrie, la construction du concept commande la déduction de ses propriétés. Or, qui soutiendrait sérieusement, en géométrie, que la construction de la figure et la déduction de ses propriétés appartiennent à deux processus différents, le premier étant celui d'un entendement analytique qui distingue ce qui est uni et « monte » vers l'objet dans son unité, le second étant celui de l'entendement synthétique, qui « redescend » vers les propriétés à partir de l'unité de l'objet ? [8 bis]

8. « Notre Ame, en tant qu'elle perçoit les choses vraiment, est une partie de l'entendement infini de Dieu, et... il est donc aussi nécessaire que les idées claires et distinctes de l'Ame soient vraies, que cela est nécessaire des idées de Dieu », *Ethique,* II, *Prop. 43, Scolie, sub fin.,* Ap., p. 218.

8 bis. Cf. *infra,* pp. 455 sqq.

§ VIII. — Si l'intelligibilité de Dieu ressort immédiatement de sa construction génétique, l'intelligibilité de l'*infini*, lequel est un propre, non seulement de sa substance, mais de ses substances constituantes (attributs), ressort immédiatement de ce qu'il est, lui aussi, génétiquement déduit. Du fait que la *causa sui* explique l'infinité (comme d'ailleurs aussi l'indivisibilité), nous concevons l'infinité, non plus simplement *comme positive* par sa raison formelle, qui atteste qu'elle ne peut avoir de limite, mais *positivement* par sa raison génétique interne, qui nous montre pourquoi elle n'en peut avoir. Ainsi nous concevons clairement et distinctement la cause infinie même. Pour Descartes, au contraire, c'est la *causa sui* qui s'explique par l'infini. De celui-ci, nous ne saisissons pas la raison génétique. Il est alors simplement donné par son idée à notre entendement fini qu'il déborde de tout côté. Si donc sa raison formelle nous assure de sa positivité, nous ne le connaissons que négativement, et nous ne concevons la chose infinie elle-même que confusément [9]. De la même façon, l'indivisibilité n'est rapportée à Dieu que de façon extrinsèque, et non génétiquement, pour ce que l'impossibilité où nous sommes de l'imaginer témoigne assez qu'il n'est pas divisible, et pour ce que la divisibilité, avec la corruptibilité qu'elle implique, est incompatible avec sa perfection et avec sa nature de pur esprit [10].

§ IX. — La parfaite intelligibité de l'infini a des conséquences, non seulement pour la théologie naturelle, mais pour la mathématique et pour la physique. Dans ces deux sciences, elle permet, soit d'écarter des conclusions erronées, soit de se prononcer définitivement sur des questions laissées en suspens. La connaissance claire et distincte de l'existence nécessaire par soi de toute substance, imposant à la fois son infinité et son indivisibilité absolues, et, par là même, l'exclusion radicale de toute division réelle, permet d'affirmer dans les modes, hors de la substance, la continuité de la division, et d'exclure d'eux la discontinuité, rejetée dans la fiction imaginative. Cette même indivisibilité, impliquant la présence de la substance entière en chacun de ses modes, et, imposant ainsi en chacun la même divisibilité infinie en acte, permet de distinguer entre deux espèces d'infinis : l'infini de la substance, qui ne peut être conçu comme étant plus grand ou plus petit, et l'infini du mode, qui, selon le mode, peut être plus ou moins grand, être divisé en infinis deux, trois fois plus petits, etc. Dans la physique, la possibilité d'une division actuelle de la matière à l'infini devient une vérité claire et distincte de l'entendement pur. Ainsi se trouvent résolues catégoriquement en faveur

9. Descartes, *I^re^ Rép.*, A.T., VII, p. 113, IX, p. 90.
10. *Descartes à Morus,* 5 février 1649, A.T., V, p. 270.

de l'infini actuel toutes les questions que Descartes, en raison de l'*incompréhensibilité de l'infini*, considérait comme insolubles pour notre entendement. L'indéfinitude, affirmation prudente et indécise d'un entendement esclave de l'imagination et rendu par là incapable d'apercevoir positivement l'infinité de l'étendue, la servitude d'un esprit obligé de satisfaire dans la nuit aux exigences d'une physique arrachant à son consentement la divisibilité infinie en acte de la matière, tout cela est définitivement surmonté par la connaissance claire et distincte de l'universelle infinitude actuelle dans tous les genres d'être et selon toutes les dimensions. C'est que, immédiatement perçu dans la perséité de la substance, l'infini s'impose à notre entendement, non seulement comme l'idée la plus claire et la plus distincte, mais comme celle qui fonde en toute idée vraie sa clarté et sa distinction, c'est-à-dire sa vérité.

Ici comme ailleurs, la conclusion du spinozisme est absolument simple et universelle. De même que la compréhensibilité parfaite de la structure intime et du comportement de Dieu impose dans toutes les régions de l'être : étendue, pensée, etc., la même nécessité universelle excluant une finalité que Descartes éliminait ici pour l'accepter là ; de même, la compréhensibilité parfaite de l'infini impose partout de façon uniforme dans toutes les substances : Etendue, Pensée, etc., l'absolue indivisibilité que Descartes réservait au seul esprit, et la divisibilité infinie en acte de leurs modes qu'il réservait à la seule étendue. Ainsi est-il fait table rase du privilège millénaire accordé en l'espèce à la pensée au regard du corps [11].

***

§ X. — Cependant, cette position originale n'est pas sans susciter des difficultés spécifiques qui portent essentiellement sur la distinction et l'identification simultanées de l'intérieur et de l'extérieur.

D'une part, les choses se déduisent de Dieu dans la mesure où elles sont traitées comme des propriétés et où la cause immanente apparaît comme une extension de la *causa sui,* car la production des choses, du fait que celles-ci sont conçues comme étant Dieu lui-même, est comprise dans celle de Dieu par soi. Cependant, si elles font partie de Dieu, elles n'en sont pas des parties, car Dieu *proprement dit,* étant substance, est indivisible, n'a pas de parties, et se cause seul par soi. Les choses, étant des modes, sont *en lui,* certes, mais comme *en un autre,* et causées par lui comme *par un autre.* La *causa sui* est de ce

11. De même que l'entendement infini de Dieu est composé d'idées qui sont ses parties, de même notre âme, étant idée du Corps, est « composée des très nombreuses idées des parties composantes de celui-ci », *Ethique,* II, *Prop. 15,* dém.

point de vue radicalement inassimilable à la cause immanente. Alors que dans la *causa sui* l'effet est toujours la cause même et que, s'y évanouissant comme tel, l'effet ne saurait s'en distinguer comme une Nature Naturée différente de la Nature Naturante, dans la cause immanente des modes, l'effet est autre que la cause et incommensurable avec elle. Néanmoins, Spinoza ne se trouve pas empêché de dire que les effets s'ensuivent de cette cause de la même façon que l'égalité des angles à deux droits s'ensuit de la nature du triangle. Assimilation qui surprend, car les modes ou les effets ne sont pas des propriétés, pas plus que les propriétés d'une figure n'en sont les effets ou les modes. Les propriétés de la substance, nous les connaissons, ce ne sont ni des idées, ni des corps, ce sont l'existence nécessaire, l'infinité, l'indivisibilité, la liberté, l'éternité, etc. D'elles, on peut dire qu'elles s'ensuivent nécessairement de la nature de la substance, comme s'ensuit de la nature du triangle l'égalité de ses angles à deux droits. Cette consécution nécessaire et logique à partir de sa nature n'a rien à voir, semble-t-il, avec la production de ses effets et de ses modes, même si cette production s'explique par la nature de la cause. Ces propriétés sont, en effet, inhérentes à la cause même, constitutionnellement identiques à elle, et non, comme les modes, des effets à l'égard desquels la cause est autre chose qu'elles. Ainsi, elles apparaissent comme n'étant pas plus « produites » par la substance que l'égalité des angles à deux droits n'est « produite » par le triangle comme cause ; et le rapport entre la chose et ses propriétés serait bien celui qu'avec la scolastique de l'époque définit Heereboord, à savoir le rapport de la cause émanative avec ses propriétés : « l'effet » étant là sans avoir besoin d'être « produit » par une activité, de telle sorte que, la chose étant posée, il est contradictoire que l'effet ne le soit pas : par exemple, la chaleur du feu, ou les propriétés d'un triangle rectiligne. Semblablement, la substance étant posée, il est directement contradictoire d'en nier l'existence par soi, l'infinitude, l'éternité, l'indivisibilité, etc. Au contraire, quand il s'agit de véritables effets, il faut supposer l'intervention d'une action productrice et, l'effet étant produit hors de la chose, on peut le nier sans nier directement la chose ; par exemple, étant posée la chaleur du feu, on peut nier sans contradiction l'effet de cette chaleur hors du feu, à savoir sa diffusion hors de celui-ci par l'échauffement de tout ce qui l'entoure, car un obstacle quelconque peut toujours l'empêcher. Ne peut-on pas nier alors, sans contredire *directement* à la notion de substance, qu'elle produise hors d'elle quelque effet ? Spinoza, dans la démonstration de la *Proposition 5,* n'a-t-il pas affirmé que « la substance considérée en elle-même, c'est-à-dire en vérité, doit être conçue à part de ses affections » (*depositis affectionibus*) ?

On doit noter d'abord qu'il n'a nullement voulu dire par là que la substance pût exister sans ses affections, mais que, pour la penser *en tant que substance,* il faut la considérer indépendamment de celles-ci.

Il a, au contraire, enseigné qu'elle ne pouvait pas exister sans les produire : « La même nécessité par laquelle [Dieu] existe est celle aussi, nous l'avons fait voir (*Prop. 16, p. 1*), par laquelle il agit. Donc la raison ou la cause pourquoi Dieu, ou la Nature, agit et pourquoi il existe est une et est la même » (*Préface* du Livre IV) [12]. Il est donc impossible de nier sans absurdité de la substance ses modes et de sa puissance les effets. C'est que, identifiant ce que la scolastique distinguait comme cause émanative et comme cause active, Spinoza assimile en l'occurrence les *effets* de la cause efficiente avec les *propriétés* de la chose, quoique, en d'autres occurrences, il distingue fort bien entre les propres que la substance *possède* sans les produire et ses modes qui ne sont en elle que parce qu'elle les *produit* comme autre chose qu'elle, opposant les premières qui lui sont identiques aux seconds qui sont non seulement autres qu'elle, mais incommensurables avec elle. Ainsi, l'identification de la cause efficiente et de la *ratio* logique, de la cause active et de la cause émanative, de la relation synthétique et de la relation analytique enveloppe et récuse à la fois, de façon paradoxale, l'assimilation des propriétés aux modes, des conséquences aux effets, bref l'assimilation de ce qui est commensurable avec la substance à ce qui ne l'est pas, et *vice versa.*

Toutefois, le système ne laisse pas tout à fait sans réponse ce problème, qui est celui de l'identité dans la différence, car :

1. La conception de l'idée comme puissance d'affirmation impose que les essences ne soient pas des êtres inertes et que leurs propriétés *résultent* de la puissance qu'elles enferment. Ainsi, le mouvement d'intellection que requiert de notre entendement le passage du triangle à ses propriétés atteste qu'en soi il y a entre celles-ci et celui-là un lien interne de causalité. De ce fait, pour employer la terminologie scolastique, la *cause émanative reçoit légitimement les caractères de la cause active ;* elle est ainsi posée comme « cause efficiente ».

2. Dieu étant conçu comme *cause unique de toutes les choses,* lesquelles résident en lui, elles en résultent nécessairement de la même façon que les propriétés d'une figure, car, rien n'existant hors de cette cause, il est impossible que, celle-ci une fois posée, *un obstacle quelconque puisse la priver de ses effets.* Par là s'évanouit le fondement de la différence entre elle et la cause émanative, et, quoique *cause active, elle reçoit, de ce biais, légitimement les caractères de la cause émanative.*

3. La *causa omnium rerum* étant un propre de Dieu, au même titre que la *causa sui*, et, les deux propres se réduisant à un seul, en tant

12. Ap., p. 422, Geb., II, p. 206, l. 24-27.

qu'ils ont la même raison et enveloppent un seul et même acte, l'opposition entre la production du « propre » et celle de l' « effet » se trouve effacée.

4. La différence entre la substance et le mode, lequel est en elle *ut in alio,* subsiste certes, mais elle est absorbée dans l'identité de la puissance qui produit par un acte unique l'existence de l'une et celle de l'autre, tandis que cette puissance est, *in cauda*, réduite purement et simplement à la nécessité interne de l'essence.

On peut donc estimer que, dans le cadre du système, les difficultés sont surmontées pour l'essentiel. Certes, on peut rejeter ce cadre et avec lui le spinozisme en son entier. Notre propos, toutefois, n'était pas, ici, d'instaurer un tel procès, mais seulement de déterminer exactement la doctrine du *De Deo,* et dans quelle mesure elle répond aux problèmes internes qui surgissent de sa structure.

APPENDICE N° 1

Modes de pensée sans objets, fictions, êtres de Raison, chimères, entités géométriques, êtres physiquement réels *

Cf. chap. Ier, *§§ III sqq.*

§ I. — Parmi les modes de la pensée, on distingue deux grandes catégories : 1° Ceux qui représentent des choses réelles hors d'eux : ce sont les idées ; seules les idées peuvent être vraies, puisque seules elles ont à être conformes à des choses qu'elles représentent. 2° Ceux qui, ne représentant rien de réel hors d'eux, ne sont pas des idées, mais simplement des modes de la Pensée (*modi cogitandi*).

Ces simples modes de la Pensée sont, soit des états volontaires ou affectifs (volonté, amour, désir, joie, etc., cf. *Eth.*, II, *Axiome 3*), soit des notions d'aspect gnoséologique (fictions, êtres de Raison, etc.), auxquelles, cependant, ne correspond aucune chose existant hors d'elles. Tous ces modes, quoique n'étant pas des idées, sont impossibles sans les idées et en proviennent : « L'idée est ce qui vient en premier » (II, *Prop. 11,* cf. *Ax. 3*) [1].

Considérons maintenant, parmi ces dernières notions, celles qui, quoique d'aspect gnoséologique, ne sont pas des idées. Comme elles ne représentent aucune chose réelle hors d'elles et n'ont point à être conformes à un idéat, elles sont étrangères au vrai comme au faux, et, par conséquent, ne sont ni vraies, ni fausses. Mais, comme elles naissent des idées, on les confond facilement avec elles ; on les tient alors pour vraies, car on y voit le reflet de réalités extérieures, bien qu'au dehors rien ne leur corresponde. Il en résulte que notre connaissance de la Nature est irrémédiablement viciée (cf. *infra*, *Appendice n° 9*) [2].

* Sur la question des êtres de Raison et des êtres réels, des fictions, des chimères dans la néoscolastique, cf. Freudenthal, *Spinoza u. die Scholastik,* pp. 107 sqq.

1. Cf. *Cogit. Met.,* I, chap. I, § 1, Ap., I, p. 429, *Court Traité,* I, chap. X, Ap., I, pp. 94 sqq., II, chap. IV, § 5, Ap., I, p. 112 ; *Eth.*, IV, *Préface,* Ap., pp. 423 sqq., Geb., II, p. 207, l. 18 sqq.

2. *Cogit. Met.,* I, chap. I, § 8, Ap., I, p. 432, Geb., I, p. 235, l. 16 sqq. ; *Lettre IX, à S. de Vries,* Ap., III, p. 142, Geb., IV, p. 43, l. 1 sqq. Dans le

Ces notions peuvent se répartir en deux groupes : les fictions (êtres forgés) et les êtres de Raison.

1. Les *fictions* sont construites arbitrairement par l'homme, joignant et disjoignant à dessein et à sa guise, « sans se guider sur la Raison », les images qu'il lui plaît. Ce sont toutes les inventions de la fantaisie [3].

2. Les *êtres de Raison* se divisent en trois groupes :

A) Ceux qui servent à retenir plus facilement les choses *imaginativement perçues* : genre, espèce [4].

B) Ceux qui servent à les déterminer par comparaison avec d'autres, c'est-à-dire à les exprimer les unes *par rapport aux autres* : par exemple, *a*) le temps, le nombre, la mesure ; *b*) le bien et le mal, le parfait et l'imparfait, l'idéal, le modèle à réaliser ; *c*) l'opposition, l'ordre, la concordance, la diversité, le sujet, le complément, etc. [5], bref, toutes les relations.

C) Ceux qui servent à imaginer des négations : cécité, ténèbres, extrémité, limite ou terminaison, etc. [5].

De intell. emend., Ap., I, § 41, p. 526, Geb., II, p. 26, l. 18 sqq., Spinoza écrit cependant : « Si quelque ouvrier (...) a conçu un ouvrage bien ordonné, encore que cet ouvrage n'ait jamais existé et ne doive jamais exister, la pensée ne laisse pas d'en être vraie, et cette pensée reste la même que cet ouvrage existe ou non », ce qui contredit directement, à tous les textes précédemment cités, et particulièrement à la *Lettre IX, à de Vries.* C'est que Spinoza veut faire saisir ici comment la vérité d'une idée ne consiste pas dans la correspondance de fait entre elle et une chose extérieure, mais dans son caractère intrinsèque. L'exemple est criticable en ce qu'il porte sur la cohérence interne d'un *agencement particulier dû à la fantaisie guidée par la raison,* et non sur des « *structures essentielles* » que l'entendement, comme puissance du vrai, est capable de déterminer lui-même par sa spontanéité, par exemple les notions géométriques, qui, quoique ne correspondant pas à des choses existant dans la durée, témoignent intrinsèquement de leur vérité immuable et ont un corrélat nécessaire dans une essence formelle, réelle hors d'elles. Bref, Spinoza néglige, en l'espèce, la distinction importante qu'il a établie dans la *Lettre IX, à de Vries* (cf. *supra,* chap. I, § III, pp. 23 sqq.), entre la concevabilité simplement subjective et la concevabilité objective ou réelle d'une chose. On doit noter, au surplus, que le concept d'un plan (d'architecte, d'ouvrier, etc.) n'est rien d'autre qu'un concept de fin lequel étant, par définition, un mode de la pensée sans corrélat actuel, ne saurait être une idée proprement dite.

3. *Cogit. Met.*, I, chap. I, § 2, Ap., I, p. 429, Geb., II, p. 253, l. 26 sqq.

4. *Cogit. Met.*, I, *ibid.*, Ap., I, p. 430-431, Geb., I, p. 234.

5. *Cogit. Met.*, Ap., I, pp. 430, 447, *Court Traité,* Ap., I, pp. 94-95, 112 sqq., *Ethique,* I, *Appendice,* Ap., p. 112, Geb., II, p. 81 l. 28-31, IV, *Préface,* Ap., pp. 420 sqq., Geb., II, pp. 205 sqq., *Lettre XII, à Louis Meyer,* Ap., III, p. 153.

6. *Cogit. Met.*, I, chap. I, § 2, Ap., I, p. 430. Le projet de temple que Spinoza, dans la *Lettre IX,* oppose à la description du temple de Salomon, participe à la fois de la fiction, car il est une représentation forgée par la fantaisie, et de l'être de Raison (du groupe *b*), en tant qu'il est conçu comme un projet ou un modèle, et, qui plus est, un modèle raisonné, Ap., III, p. 142.

A ce dernier groupe se rattachent les figures géométriques, qui constituent un cas spécial, car, quoique requérant l'imagination, elles n'en sont pas les auxiliaires, et d'autre part, ainsi qu'on le verra, elles doivent être tenues, selon le biais par où on les considère, d'un côté pour des êtres de Raison et d'un autre côté pour des idées.

§ II. — A la différence des *fictions*, qui sont formées « par la volonté non guidée par la raison », les êtres de Raison ne peuvent être produits par la volonté seule [7] et demandent l'aide de la raison. En effet, pour classer les choses perçues sous des rubriques de genre et d'espèce, pour les comparer entre elles, pour figurer les négations par quelque image, il faut que la volonté ait recours à certaines règles rationnelles d'uniformité et de cohérence.

Tous ces prétendus « êtres » ne sont en réalité que des artifices subjectifs n'ayant d'autre fonction que celle d'auxiliaires de l'imagination (*auxilia imaginationis*), instruments que fabrique l'esprit de l'homme pour pouvoir s'orienter commodément dans l'univers des perceptions imaginatives. C'est pourquoi, bien que ces notions soient sans vérité et ne nous fassent rien connaître, elles sont utiles pour la vie courante. Certaines d'entre elles, comme l'idéal, le parfait, le modèle de la perfection humaine, etc., peuvent même nous procurer des principes régulateurs pour la recherche d'une conduite, nous permettre de déterminer par comparaison ce qui, à cet égard, est le meilleur, et les moyens aptes à nous en approcher (cf. *Ethique*, IV, *Préface*). Elles sont sans danger si nous savons qu'elles ne sont que des artifices techniques, et non des idées vraies.

Que la Raison intervienne dans la formation de ces notions, cela pourrait expliquer et justifier leur nom d'*êtres de Raison.* Cependant, ce nom est doublement usurpé, car : 1° tout en étant des réalités en tant que modes de la pensée, elles ne représentent aucun *être réel*, puisque, hors d'elles, rien ne leur correspond ; 2° elles ne sont point des notions de la *Raison*, lesquelles sont des idées adéquates ayant leur source uniquement dans la puissance de l'entendement et nous faisant connaître les choses comme elles sont en soi (*ut in se sunt*) ; elles procèdent au contraire, bien qu'elles s'aident de la Raison, uniquement de nos façons d'imaginer (*modi imaginandi*), et « ne nous renseignent en rien sur la nature des choses ». Aussi plutôt qu'êtres de Raison seraient-elles plus justement dénommées *êtres d'imagination* [8].

Ceci étant, on voit qu'on ne doit pas les confondre avec les

7. « L'être de Raison ne dépend pas de la seule volonté », *Cogit. Met.*, I, chap. Ier, § 10, Ap., I, p. 433, Geb., I, p. 236, l. 14 sqq.
8. *Ethique*, I, *Appendice*, Ap., p. 116, Geb., II, p. 83, l. 13-15.

Axiomes, bien que, comme elles, ceux-ci ne soient pas des idées de choses existant hors de nous et n'aient d'existence séparée et de siège que dans notre esprit. Les Axiomes émanent en effet directement de la Raison seule, sont à ce titre des vérités éternelles, expriment en nous immédiatement les principes universels qui régissent les choses telles qu'elles sont en soi [9]. Au contraire, les notions dites *êtres de Raison* n'expriment rien de ces choses ; fabriquées par l'homme au point de vue de sa connaissance imaginative, elles sont purement subjectives, relatives à lui, et n'ont intrinsèquement rien de rationnel ni de vrai, bien que la Raison ait pu être utilisée pour les fabriquer.

§ III. — A part de ces diverses catégories, doit être mentionnée celle de la *Chimère.* Par chimère, il faut entendre, non l'image composite d'un être fantastique unissant l'image du corps d'un homme à celles d'ailes et de pattes griffues (mode de la pensée appartenant au groupe des fictions), mais toute notion « dont la nature enveloppe une contradiction ouverte » [10]. De telles notions ne sont, ni des fictions, car elles ne peuvent être imaginées, ni des êtres de Raison, car elles ne peuvent être conçues. Bref, se réduisant à un mot sans le moindre contenu de pensée, elles n'ont qu'un *être verbal* [11]. L'exemple le plus prégnant en est la notion du Diable : contrairement à Dieu, dont la perfection absolue enveloppe nécessairement l'existence, le Diable, néant absolu de perfection, l'exclut nécessairement ; affirmer qu'il existe, c'est affirmer que le néant existe et tomber ainsi dans une contradiction ouverte [12]. D'où ce raisonnement : *plus je conçois de réalité dans un être, plus je suis contraint de lui accorder l'existence*, et, par conséquent, de tenir pour vraie l'idée que j'en ai (toute *idée vraie* représentant effectivement un être existant) ; c'est-à-dire de tenir son idée pour une idée authentique, et non pour une Chimère [13] (toute *vraie idée* étant représentation d'un être existant).

Comme autres exemples de Chimères, on pourrait citer, entre autres, les notions du cercle carré, du décaèdre régulier, du plus grand de tous les nombres, du mouvement le plus rapide, de la figure définie comme un espace compris entre deux droites, etc.

9. Les relations classées comme êtres de Raison, ce sont les relations purement subjectives de comparaison, n'ayant rien à voir, par exemple, avec des axiomes comme ceux de la causalité, qui sont fondés sur la production réelle des modes par la substance, ou qui expriment l'action physique d'une chose existante sur une autre chose existante.

10. *Cogit. Met.*, I, chap. Ier, Ap., I, pp. 429, 433, *De int. emend.*, Ap., I, § 34, p. 247, Geb., II, p. 20, l. 12-13.

11. *Cogit. Met.*, I, chap. Ier, Ap., I, § 4, p. 440.

12. *Court Traité,* II, chap. XXV, Ap., I, p. 187.

13. *Lettre IX, à de Vries,* Ap., III, p. 143.

Bien qu'aucune chimère ne puisse être une idée, il ne s'en ensuit pas que soit idée toute notion qui n'est pas Chimère, puisqu'un être de Raison n'est pas une chimère et qu'il n'est pas une idée (par exemple, le nombre, la mesure, l'idéal, etc.). Pour qu'il y ait idée, il faut qu'il y ait, non seulement une conception non contradictoire, mais la conception d'un objet extérieur, en soi non contradictoire. C'est pourquoi, si « pouvoir être simplement conçu » est la condition nécessaire de toute définition [14], ce n'est pourtant pas la condition suffisante des définitions vraies, c'est-à-dire des définitions de choses.

Considérons maintenant ce qui, dans la définition de la Chimère, en constitue le facteur essentiel, c'est-à-dire l'absurdité. Nous devrons conclure que, chaque fois que nous transformons en réalités extérieures de simples fictions ou êtres de Raison qui n'ont de réalité qu'en nous, nous tombons dans le chimérique, puisque, en affirmant comme réel hors de nous un pur néant, nous aboutissons à une absurdité ouverte. Sans doute, ces notions ne sont-elles pas des néants absolus, puisqu'elles sont en nous des modes de la Pensée, et, par conséquent, à ce titre, des réalités [15]. Mais, quand on pose hors d'elles l'être de corrélats qui n'existent pas, on confère l'être au néant et l'on tombe dans la Chimère.

De là on peut conclure que toutes les affirmations qui sont en contradiction ouverte avec les *Propositions* de l'*Ethique* (finitude, divisibilité, multiplicité et création de substances, identité d'attribut des diverses substances, libre arbitre, finalité, etc.), étant contradictoires en soi et permettant ainsi de démontrer ces *Propositions* par l'absurde, sont autant de Chimères.

***

§ IV. — La théorie des êtres de Raison soulève plusieurs problèmes.

Le premier a trait au rôle qu'y joue la Raison. Comme on l'a vu, Spinoza suggère que, à la différence des Fictions, les êtres de Raison sont formés, non par la volonté seule, mais par la volonté guidée par la Raison. Cependant, ces êtres n'en sont pas moins déclarés étrangers à la connaissance rationnelle et appartenant uniquement à l'imagination. D'où ici, en apparence du moins, une difficulté.

Celle-ci, toutefois, se résout aisément. En effet, entièrement constitués à partir des perceptions imaginatives qui sont des néants de connaissance vraie, les êtres de Raison n'empruntent rien au contenu de la Raison, c'est-à-dire aux idées adéquates. Les méthodes que

14. « Une mauvaise définition est (...) une définition qui ne se conçoit pas », *Lettre IX, à de Vries,* Ap., III, p. 142. Cf. *supra,* chap. I, § III, p. 24.

15. *Cogit. Met.,* I, chap. I^er^, § 8, Ap., I, p. 431, Geb., I, p. 235, l. 10 sqq.

la Raison fournit à la volonté pour leur formation (règles constitutives des nombres et de leurs opérations, de la hiérarchie des genres et des espèces, de la systématisation des images selon la compréhension et l'extension, etc.), règles d'uniformité et de cohérence, ne transforment en rien la matière à laquelle elles s'appliquent. Si cohérentes, si uniformes que soient la notation des perceptions imaginatives et les relations subjectives de comparaison établies entre elles, les systèmes auxquels on aboutit par là ne sont toujours, à la base, que des combinaisons d'images confusément perçues, c'est-à-dire de néants de connaissance. Ainsi, on comprend pourquoi, bien que la Raison s'en mêle, les êtres de Raison restent radicalement étrangers aux idées vraies ou adéquates, donc à la Raison, et que, de ce fait, ils appartiennent exclusivement à l'imagination.

Un second problème, connexe du précédent, concerne la première catégorie d'êtres de Raison, à savoir les *auxiliaires de la mémoire* (genres, espèces), issus des seuls besoins de celle-ci. Pour Spinoza, la genèse de ces êtres est purement mécanique, car ils résultent du télescopage des traces dans notre cerveau, trop exigu pour les recevoir toutes distinctement (cf. *Ethique*, II, *Prop. 40*, *Scolie 1* ; et voir t. II, chap. XVI, § 11). Il s'accorde en cela avec Regius contre Descartes, qui leur assigne, au contraire, une genèse purement intellectuelle (voir t. II. *ibid.*, § 12). Mais, en même temps, il les conçoit comme fabriqués par la volonté guidée par la Raison.

Ainsi, dans le *Scolie 1* de la *Prop. 40* du Livre II, le concept « généralissime »[16] d'Etre, prédicat transcendantal, est expliqué par le télescopage des traces cérébrales, tandis que, dans la *Préface* du Livre IV — et dans le *Court Traité*, I, chap. X, p. 95, chap. IV, § 7, p. 112 —, il est expliqué par un processus de comparaison et d'abstraction intentionnelles, aboutissant à un étalon suprême, grâce auquel peuvent être comparées et évaluées, à notre point de vue et par rapport à nous, la réalité et la perfection des diverses choses imaginativement perçues.

Cette difficulté se réduit si l'on observe que ces concepts n'existent d'abord en nous, comme matière donnée à l'élaboration de notre esprit, qu'en vertu du télescopage mécanique des traces cérébrales ; et qu'ultérieurement notre volonté (ou appétit), guidée par la Raison, poursuit consciemment et intentionnellement, par la comparaison et l'abstraction, le processus mental originellement commandé par la constitution de notre Corps, processus qui s'impose à nous tant que, restant étroitement appliqués à notre Corps, nous demeurons prisonniers de l'imagination.

Un troisième problème est posé par la seconde catégorie des êtres de Raison : celle des *relations comparatives*, c'est-à-dire des instru-

16. *Ethique,* IV, *Préface,* Ap., p. 424, Geb., II, p. 207, l. 23.

ments de comparaison issus du besoin d' « expliquer » les choses imaginativement perçues, c'est-à-dire du besoin de les concevoir distinctement [17] en les déterminant les unes par rapport aux autres et les unes au moyen des autres. Il concerne les notions de mesure, de temps, de nombre — particulièrement la notion de nombre. D'une part, le nombre, réduit à un être de Raison, est tenu pour un pur produit imaginatif, pour un néant de connaissance, étant tout entier fondé sur la discontinuité, laquelle est absente de la Nature. La discontinuité résulte, en effet, d'une fausse connaissance des modes, qui se trouvent transformés par l'imagination, incapable de connaître leur substance, en substances réellement séparées. Mais, d'autre part, le nombre est invoqué aussi, parfois, au même titre qu'une essence éternelle, comme une notion immanente à l'entendement pur, ne pouvant par elle-même donner lieu à l'erreur [18] ; bien mieux, les opérations numériques, par exemple le calcul de la quatrième proportionnelle, sont conçues comme pouvant donner lieu au plus haut genre de connaissance rationnelle, à savoir la connaissance intuitive [19]. Ce problème complexe sera examiné ultérieurement (dans le tome II du présent ouvrage).

§ V. — Un quatrième problème est posé par l'entité géométrique ou *figure.*

La figure, selon Spinoza, est un être de Raison [20]. En effet, elle dépend uniquement de notre pensée et ne correspond à aucun objet existant séparément dans la Nature ; elle n'a d'existence séparée que dans notre esprit ; hors de nous, il n'y a ni triangles, ni cercles, ni sphères, mais seulement des choses singulières de forme triangulaire, ronde, sphérique. De plus, ces formes apparaissent comme de simples limites : les limites des corps. Une limite est une détermination, et toute détermination est négation. La figure n'est donc que la notion d'une négation : « Pour ce qui est de cette idée que la figure est une négation, mais non quelque chose de positif, il est manifeste que la pure matière, considérée comme indéfinie, ne peut avoir de figure, et qu'il n'y a de figure que dans des corps finis et limités.

17. « Concevoir distinctement les choses », lesquelles sont, en l'espèce, les choses imaginativement perçues, ce n'est nullement avoir une idée claire et distincte des choses (*Court Traité,* I, chap. X, Ap., I, p. 94), mais c'est connaître aussi précisément que possible l'univers des images, que je prends, à tort, pour l'univers des choses telles qu'elles sont en soi.

18. *Eth.,* II, *Scolie* de la *Prop. 47,* Ap., p. 228, Geb., II, p. 128, l. 28-31.

19. II, *Scolie 2* de la *Prop. 40,* Ap., p. 212.

20. « [Entia rationis] (ad quae figuras etiam refero) », *Lettre LXXXIII, à Tschirnhaus,* Geb., IV, p. 335, l. 3-4, Ap., III, p. 371 ; « figuras et caetera entia rationis », *De int. emend.,* Ap., I, p. 270, Geb., II, p. 35, l. 5, etc.

Qui, en effet, dit qu'il perçoit une figure, montre par là seulement qu'il conçoit une chose limitée, et en quelle manière elle l'est. Cette détermination donc n'appartient pas à la chose en tant qu'elle est, mais au contraire elle indique à partir d'où la chose n'est pas. Ainsi, la figure n'est autre chose qu'une limitation et, toute limitation étant une négation, la figure ne peut être, comme je l'ai dit, autre chose qu'une négation » [21]. En tant qu'elle est un pur néant, la figure ne saurait donc être confondue avec le corps dont elle détermine les limites, celui-ci étant au contraire le positif par quoi il *est*, c'est-à-dire un être physiquement réel. Aussi les corps ne se définissent-ils pas par leur figure, mais par une certaine proportion de mouvement et de repos. Prétendre que les figures sont des corps ou que les corps se réduisent à des figures, c'est affirmer qu'un néant est un être, et ainsi tomber dans la chimère.

La définition de la figure par la limitation ou négation permet de préciser qu'elle est un être de Raison de la troisième catégorie : celle des modes de pensée ou notions qui usent d'images pour signifier des négations, telles que *extremitas*, *finis*, *terminus*. Ce par quoi il nous advient d'imaginer ces néants comme des êtres.

De là naît un problème. — En effet, si l'entité géométrique est un être de Raison, un néant, elle est cependant posée aussi comme une essence formelle, éternelle, objet d'une idée vraie. Comment peut-elle posséder ce double statut, qui paraît contradictoire ?

Prise en un certain sens, la figure paraît tout autre que l'essence géométrique : elle n'appartient pas à la chose, puisqu'elle indique la région où elle n'est pas. Elle est être de Raison et non idée, puisque, signifiant le non-être de tout ce qui est exclu par les limites qu'elle détermine, rien ne lui correspond hors de l'entendement. Par exemple, s'il s'agit de la figure du triangle, elle prononce le non-être de toute l'étendue qu'excluent les limites du triangulaire. Au contraire, l'essence géométrique se définit par un être hors de l'entendement, et qui, par là même, est l'objet d'une *idée* au sens propre du terme : « Autre est le cercle, autre est l'idée du cercle » [22]. Ce qui signifie qu'il y a hors de notre entendement une essence formelle du cercle représentée par l'essence objective ou par l'idée que j'en ai ; et que, de ce fait, cette notion est une vérité. Ainsi, alors que la figure se référerait à un vide d'être, l'essence géométrique apparaîtrait comme un plein d'être.

Mais, en un autre sens, ne voit-on pas la figure coïncider exactement avec l'essence géométrique, car, si elle frappe de non-être

21. *Lettre L, à Jarig Jelles,* Ap., III, pp. 291-292, Geb., IV, p. 240, l. 6 sqq. ; comp. avec Descartes, *Rép. aux Ves Obj.,* VII, p. 381, l. 17-19 ; cf. *infra, Appendice n° 10,* p. 542, note 50.

22. *De int. emend.,* Ap., I, § 27, p. 237, Geb., II, p. 14, l. 14.

toute l'étendue qu'elle exclut de la chose, n'est-ce pas pour déterminer, c'est-à-dire *définir*, l'être de cette chose dont les propriétés spécifiques résultent immédiatement des limites à partir desquelles est nié tout le reste ? Puisque la figure produit par cette *négation* ce par quoi quelque chose a des propriétés, ne pourrait-on pas en conclure qu'elle institue *positivement* un être, car, le néant n'ayant pas de propriétés, ce qui produit toutes les propriétés d'un être produit cet être ? C'est en cela que la figure, au lieu d'être vide d'être (non-être de ce qu'elle exclut des limites), apparaîtrait comme la génératrice de la plénitude d'être par quoi est constituée l'essence qu'elle détermine. Corrélativement, l'idée de la figure apparaîtrait alors comme l'idée d'une essence formelle, et par conséquent comme une vérité.

Une telle conclusion ne saurait pourtant être retenue. Elle enveloppe, en effet, une confusion entre la définition génétique de l'essence et ce qui en résulte, à savoir les limites qui circonscrivent la figure. Certes, la figure est impossible sans ses limites, mais les limites n'en sont pas la raison, car elles ne sont conçues qu'en vertu du concept que nous avons préalablement d'elle, ou plutôt, de l'essence qu'elle exprime. Loin que ses propriétés résultent immédiatement des limites qui la déterminent, — figure, limites et propriétés de la figure naissent de la définition génétique, c'est-à-dire de la cause prochaine de l'essence concrétisée dans la figure. Ainsi, le positif du cercle ne résulte pas de ses limites, mais de la cause prochaine enveloppée dans son concept, à savoir la rotation d'une droite autour d'une de ses extrémités dont l'une est fixe et l'autre mobile [23] ; et de cette rotation dépend, non seulement la position des limites dans l'étendue imaginée, mais le concept universel que l'entendement se fait des limites de tout cercle, comme étant constituées de points à égale distance d'un autre point : le centre.

On doit donc accorder que Spinoza entend *figure* en deux sens différents. Dans un premier sens, qui est celui des *Cogitata metaphysica* et de la *Lettre à Jarig Jelles*, la figure est conçue comme n'ayant rien à voir avec l'être de l'essence géométrique ou avec sa représentation imaginative, car elle se réduit à l'imagination de ce que *cet être n'est pas*. Dans un second sens, qui est celui du *De intellectus emendatione*, la figure s'identifie au concept géométrique ; par exemple, la figure du cercle est l'expression imaginative de l'essence du cercle.

Corrélativement, à ces deux façons différentes de concevoir la figure correspondent deux façons différentes de la concevoir comme être de Raison :

Dans le premier sens, elle l'est en tant que ses limites, pur non-être, sont représentées par l'imagination comme des choses positives ayant

23. *Ibid.*, Ap., I, § 52, p. 270, Geb., II, p. 35, l. 14-16.

l'existence d'êtres réels hors de nous, et elle rentre dans la troisième catégorie des êtres de Raison. Nous risquons alors de confondre les limites avec les corps, comme l'ont fait certains, par exemple Platon, ou ceux qui croient pouvoir produire les lignes avec les points, les surfaces avec les lignes et les solides avec les surfaces.

Dans le second sens, la figure géométrique est un être de Raison : 1° en tant que l'entendement la forme spontanément en déterminant la quantité infinie par un certain mouvement, alors que nulle figure « n'a jamais été engendrée de la sorte dans la Nature » [24] ; 2° en tant que la figure ainsi formée s'oppose par son universalité aux êtres physiquement réels qui sont singuliers, et qu'elle est, de ce fait, « une chose abstraite » [25]. Cependant, elle n'en enveloppe pas moins une essence réelle dont on peut déduire une infinité de propriétés nécessaires ; et si l'entendement peut, certes, la produire comme il veut et quand il veut, il n'en est pas moins tenu, quel que soit le procédé de construction qu'il choisit, d'obéir aux lois imprescriptibles enveloppées dans cette essence, ce par quoi est assurée, sous la diversité de ces procédés, l'identité de la même cause formelle. En conséquence, la figure géométrique apparaît comme l'objet d'une idée vraie. Et l'on comprend que cette façon de produire génétiquement un objet et de saisir du dedans sa raison totale, bref, que ce *mos geometricus* ait pu être considéré comme la seule façon possible de connaître adéquatement les choses et être, de ce fait, proposé comme modèle à la Métaphysique.

Dans ce dernier sens, la figure est un être de Raison qui ne rentre dans aucune des catégories d'êtres de Raison énumérées plus haut. Ce qui n'a rien de surprenant, puisque, en fait, ce qu'on classait là, c'était des êtres d'imagination, alors que les notions géométriques exprimées dans les figures appartiennent à la Raison, étant les idées claires et distinctes de propriétés communes aux choses étendues. Au contraire, la figure, dans son premier sens, est strictement un *ens imaginationis*, et elle appartient à la troisième des catégories énumérées plus haut. Cependant, comme l'essence géométrique ne peut être conçue que par la délimitation de l'étendue indéterminée au moyen de la figure prise dans son premier sens, les deux sens du mot *figure* tendent à se confondre et il en résulte une équivoque.

§ VI. — Le caractère rationnel de la notion géométrique exprimée dans la figure explique le contraste saisissant entre cette notion et la notion de nombre, lequel, à quelques exceptions près, est, comme on le verra ultérieurement (cf. *infra*, *Appendice n° 9*), expulsé de

24. *De int. emend.*, Ap., I, § 41, p. 258, Geb., II, p. 27, l. 19.
25. *Ibid.*, Ap., I, § 51, p. 270, Geb., II, p. 34, l. 33.

l'entendement et précipité dans les bas-fonds de la connaissance humaine. C'est que le nombre, contrairement aux notions géométriques, appartient exclusivement et entièrement à l'imagination, rentrant dans la seconde des catégories énumérées plus haut. Le nombre est, en effet, un être de Raison en tant qu'il est une relation comparative purement subjective établie entre des images confusément perçues. C'est un fantôme imaginatif sans fondement dans les choses, car il repose entièrement sur la discontinuité, que ces choses excluent ; et puisqu'il n'y a hors de lui rien qui lui corresponde, il n'est qu'un simple *modus cogitandi* et non une idée. Au contraire, la notion géométrique représentée par la figure ne se fonde pas sur une fausse apparence, mais sur l'étendue même des choses, étendue perçue adéquatement en nous du fait que, étant pareillement dans la partie et dans le tout, elle est, quant à sa nature, saisie entièrement dans chacune de nos perceptions imaginatives. Les propriétés qu'elle fait concevoir, résultant nécessairement de la détermination de l'étendue par la figure, sont hors de nous des propriétés réelles de l'étendue ainsi déterminée, tandis que le nombre, avec ses propriétés et ses implications, résulte de combinaisons artificielles dont le principe (la discontinuité) est étranger au réel. C'est pourquoi, l'être géométrique constituant pour l'entendement un objet authentique, et la notion que nous en avons n'étant pas un simple *modus cogitandi*, mais une *idée vraie*, on peut dire : « Autre est le cercle, autre est l'idée du cercle », tandis qu'on ne saurait dire : « Autre est le nombre, autre est l'idée du nombre », car, puisqu'il n'y a pas de nombre dans les choses, le nombre est tout entier uniquement dans la notion que nous formons.

Ainsi, alors que le nombre est entièrement fabriqué par l'imagination en vue des choses imaginées, la Raison n'intervenant que pour aider à promouvoir cet auxiliaire imaginatif qui lui demeure étranger, l'essence géométrique est, au contraire, une notion issue entièrement de l'entendement pur, dont la constitution ne doit rien à l'imagination, et qui ne recourt à elle que pour être représentée *in concreto*. En d'autres termes, dans le cas du nombre, la Raison n'est qu'un auxiliaire de l'imagination ; elle se met à son service pour l'aider à construire un instrument extra-rationnel fait pour une sphère extra-rationnelle ; dans le cas de l'être géométrique, c'est l'imagination qui est l'auxiliaire de la Raison : elle lui permet de représenter sensiblement des notions ayant leur origine ailleurs que dans l'imagination, et produites par le seul pouvoir de l'entendement. Ces entités géométriques sont donc les seuls *êtres de Raison* qui ne soient pas des êtres d'imagination et qui, en dehors du fait qu'ils usent de l'imagination pour se concrétiser, ne peuvent se rapprocher des autres êtres de Raison que par leur caractère abstrait universel.

§ VII. — Cependant, leur universalité ne doit pas non plus nous les faire confondre avec les êtres de Raison de la première catégorie, c'est-à-dire avec ces *auxiliaires de la mémoire* que sont les *concepts généraux* de figures (de cercle, de triangle, etc.). De tels concepts sont en effet des Universaux, c'est-à-dire des images résiduelles, nées de la perception confuse de diverses affections ou *vestigia* imprimés dans le cerveau [26]. Etant empiriques, ils ne permettent, ni de connaître clairement et distinctement les figures, ni d'en déduire leurs propriétés. Au contraire, les essences géométriques, c'est-à-dire les figures conçues *a priori* par l'entendement pur en tant qu'il détermine *a priori* par le mouvement l'idée donnée *a priori* de l'extension, comportent des définitions génétiques permettant d'en avoir l'idée adéquate et d'en déduire *a priori* les propriétés [27]. Il en va de même pour les essences universelles non géométriques, conçues *a priori* par l'entendement pur. Ainsi, l'*essence de l'homme* n'a rien à voir avec l'*idée générale d'homme*, laquelle, née de l'imagination, donne lieu à autant de définitions discordantes qu'il y a de complexions somatiques différentes [28], alors que l'entendement pur, identique en tous, formant *a priori* la définition nécessaire de cette essence, n'en autorise qu'une [29], laquelle est génétique et permet d'en déduire avec certitude les propriétés.

Quant aux *êtres physiquement réels* considérés par la Métaphysique, ils diffèrent des êtres géométriques en ce qu'ils *existent* hors de nous. Ce sont — outre Dieu et ses attributs, dont l'existence est une vérité éternelle, puisqu'ils existent par soi — les choses singulières existant dans la durée : les corps et les âmes. Ce qui caractérise ces choses, c'est que leurs essences enferment une tendance à exister, un *conatus.* Au contraire, les essences universelles de la Géométrie, par exemple, le triangle, le cercle, n'étant point des essences de choses singulières pouvant exister dans la durée (tels et tels corps singuliers), mais seulement les essences universelles de structures [30] que les corps singuliers seront amenés à revêtir durant leur existence, n'ont aucun *conatus* vers quelque existence. Leurs idées ne sont point des âmes (car seules sont des âmes les idées des corps), et elles n'ont d'autre puissance que celle de s'affirmer dans toute âme comme représentations des structures universelles enveloppées nécessairement dans toutes les choses capables d'exister. Cette absence

26. *Ethique,* II, *Prop. 40, Scolie 1,* Ap., pp. 208-209.
27. *De int. emend.,* Ap., I, §§ 52-53, 64, 65, 69, Ap., pp. 270-271, 276-277, 277-278.
28. *Ethique,* II, *Prop. 40, Scolie 1,* Ap., pp. 209-210.
29. II, *Prop. 10, Coroll., Prop. 13, Coroll.,* Ap., pp. 140, 142.
30. « *Ratio structurae* », cf. *supra,* chap. Ier, § III, p. 24, note 20.

de *conatus* existentiel propre atteste d'une autre façon leur absence de réalité physique et leur statut d'*êtres de Raison.*

Cependant, la Métaphysique ne connaît les existences que dans la mesure où elle peut les concevoir par les essences, seuls objets possibles de notre connaissance vraie, c'est-à-dire de notre connaissance d'entendement. C'est par l'essence de Dieu et des attributs qu'elle connaît l'existence de Dieu, celle des attributs, des modes infinis, et la façon dont s'explique en général la production universelle des existences des choses finies. Là où est impraticable cette déduction à partir des essences (ou « choses fixes éternelles ») [31], par exemple, si l'on voulait expliquer adéquatement l'existence de telle chose singulière à tel moment de la durée, ce qui suppose la connaissance irréalisable pour nous de la chaîne infinie des causes singulières produites par Dieu, la connaissance est impossible. Ainsi, la connaissance des choses singulières physiquement réelles n'est pour la Métaphysique rien d'autre que leur connaissance par les essences. Par là elle se rapproche de la Géométrie.

§ VIII. — D'où l'on voit, pour conclure :

1° Que les essences de la Géométrie, bien qu'étant des *êtres de Raison*, sont, par leur nature, radicalement différentes tant des nombres que des universaux produits par l'imagination, et que, d'autre part, elles diffèrent des objets de la Métaphysique, qui sont des essences d'*entia physica et realia,* c'est-à-dire de choses singulières existant dans la Nature.

2° Que, tout en différant par là de la Géométrie, la Métaphysique s'en rapproche en tant qu'elle déduit *a priori* génétiquement les essences des choses à partir de l'essence formelle de certains attributs éternels et infinis, de la même façon que la Géométrie déduit *a priori* génétiquements ses essences à partir de l'étendue infinie déterminée par le mouvement. D'où la nécessité pour la Métaphysique d'emprunter la méthode de la Géométrie en tant que celle-ci constitue le modèle imprescriptible de toute connaissance d'essence.

31. *Lettre X, à de Vries,* Ap., III, p. 144, *De int. emend.,* Ap., I, § 40, p. 255, § 57, p. 272, Geb., II, p. 36, l. 27-29, *Eth.,* II, *Prop. 8,* Ap., pp. 134 sqq.

APPENDICE N° 2

Les Définitions de la substance et de l'attribut dans les premiers écrits (*Cf. chap.* 1er, *§ XV*)

Lewis Robinson observe avec raison dans son *Kommentar zu Spinoza's Ethik* (Leipzig, 1928) que, dans ses premiers écrits, Spinoza définit la substance de la même façon que l'attribut : « Id quod concipitur per se et in se » (cf. *Lettre IV, à Oldenburg*, Ap., III, pp. 118-119, Geb., IV, p. 13, l. 6-7, l. 32-33 ; *Lettre II, au même*, Ap., III, p. 113, Geb., IV, p. 7, l. 26-27), laissant de côté l'élément ontologique : « id quod in se est », lequel, dans l'*Ethique*, s'ajoute à l'élément gnoséologique : « et per se concipitur », pour constituer la définition propre de la substance. Anomalie d'autant plus remarquable qu'à la même époque le mode est défini ontologiquement aussi bien que gnoséologiquement : « id quod in alio est et per id in quo est concipitur ».

D'accord avec L. Robinson (cf. Robinson, *op. cit.*, pp. 63-64, 136-137, 150-153), nous jugeons que cette apparente anomalie vient de ce que, à cette époque, Spinoza se préoccupait d'identifier Dieu et la Nature, et non, comme dans l'*Ethique*, Dieu et la substance. En conséquence, ne concevant pas encore Dieu comme *substance*, mais comme *être* constitué d'une infinité d'attributs, lesquels étaient définitivement — et non provisoirement, comme dans les huit premières *Propositions* de l'*Ethique* — investis de la substantialité, il était normal que la même définition convînt à la substance et à l'attribut.

Mais, pour notre part, nous ajouterons que, si Spinoza reconnaissait à cette époque que les substances (ou les attributs) existent par soi, il entendait seulement par là qu'elles ne peuvent être produites par d'autres substances ou attributs, et non qu'elles sont causes de soi, estimant que si elles existent par soi, en tant qu'elles ne sont pas produites par une autre substance et ne commencent ni ne cessent d'exister, c'est qu'elles sont les attributs d'un être (Dieu), qui, lui, existe par soi au sens de « cause de soi ». En conséquence, les diverses substances (ou attributs), n'ayant pas la propriété de se causer elles-mêmes, doivent se définir, non par l'existence par soi, mais par la

propriété de ne pas envelopper dans leur concept celui d'une autre chose, et ainsi de se concevoir par soi. D'où cette conclusion du *Court Traité* (I, chap. VII, § X, Ap., I, pp. 89-90) : « Les attributs (ou, comme d'autres les appellent, les substances) sont des choses, ou pour parler mieux et avec plus de propriété, sont *un être* [souligné par nous] existant par lui-même et, par la suite, se font connaître et se manifestent par elles-mêmes » ; c'est-à-dire, du fait qu'elles appartiennent à un être qui existe par lui-même (au sens fort, c'est-à-dire qui est cause de soi), les substances ou attributs se font connaître par elles-mêmes et doivent *être conçues par soi* : « ... [les] attributs qui appartiennent à un être existant par lui-même... », ou encore, « puisqu'ils existent en qualité d'attributs d'un être existant par lui-même, ils sont aussi connus par eux-mêmes » (*ibid.*, p. 90). Les attributs ou les substances doivent donc à leur présence en Dieu d'être ce qu'ils sont, à savoir des choses conçues par soi. D'où leur définition par la formule : « Id quod concipitur per se ». On peut donc penser que, à cette époque, Spinoza a éliminé de leur définition l'élément ontologique pour éviter de donner à croire qu'ils pourraient exister indépendamment de Dieu et hors de lui.

L'identité des substances et des attributs se retrouve dans les huit premières propositions de l'*Ethique*, mais avec cette différence que ces substances possèdent la *causa sui* et sont habilitées à ce titre à constituer Dieu. Une fois reconnu qu'elles doivent être intégrées à Dieu, on ne doit plus les concevoir que comme des attributs de la substance infiniment infinie et en conséquence les définir simplement comme ce qui se conçoit par soi. D'où le *Scolie* de la *Proposition 10* : l'attribut, étant ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence, doit être conçu par soi, tout comme cette substance. Il résulte de là que, considéré en lui-même, hors de l'idée de Dieu, il est impossible de dire s'il est une substance ou s'il est un attribut, car l'un et l'autre se conçoivent par soi. De ce fait, les attributs de Dieu, bien que n'existant pas séparément, doivent être conçus comme réellement distincts, tout autant que s'ils étaient des substances indépendantes.

APPENDICE N° 3

La controverse sur l'attribut
(Cf. chap. Ier, *§ XV, p. 50)*

§ I. — L'erreur sur l'attribut étant le sommet d'une pyramide de contresens, il pourrait paraître fastidieux de la réfuter en détail, et suffisant, pour l'écarter, d'exposer la doctrine correcte en se fiant pour le reste à la force propre du vrai. On demeurerait ainsi fidèle à l'esprit de Spinoza, qui déclare à maintes reprises préférer exprimer seulement ce qu'il pense plutôt que de réfuter les erreurs d'autrui [1]. Cependant, le vrai, malaisé à saisir, n'a de force que pour ceux qui le possèdent, lesquels sont loin d'être tout un peuple [2]. Une réfutation en règle paraît donc souhaitable.

§ II. — L'interprétation idéaliste, subjectiviste ou formaliste, des attributs a ses lettres de noblesse. Elle se recommande de l'interprétation hégélienne, fondée elle-même moins sur une analyse objective que sur un effort vigoureux pour remodeler de fond en comble la doctrine de Spinoza, afin de l'intégrer comme un moment nécessaire du développement de l'Idée [3]. Tout en lui restant fidèle dans les grandes lignes, les formalistes la détachent peu à peu du système hégélien pour essayer de la fonder exclusivement sur des textes. Mais, lui ôtant son support métaphysique, ils sont amenés à la stéréotyper, tandis que, aveuglés par leur parti pris, ils torturent les textes et multiplient les erreurs alors qu'ils se figurent multiplier les preuves.

1. « Quamvis meus mos non sit aliorum errores detegere », *Lettre II, à H. Oldenburg,* Geb., IV, p. 8, l. 18-19, Ap., III, p. 114 ; « ne videar aliorum errores velle detegere », *De int. emend.,* Geb., II, p. 34, l. 31-32, Ap., I, p. 270 ; « [ego]... qui rixas prorsus horreo », *Lettre VI, à Oldenburg,* Geb., IV, p. 36, l. 17, Ap., III, p. 135.
2. Descartes, *Regulae,* R. III, A. T., X, p. 367 ; *Disc.,* IIe Part., A. T., VI, p. 16, l. 21-25.
3. Cf. *infra, Appendice n° 4 : Interprétation et critique hégéliennes des concepts spinozistes de substance, d'attribut, et de mode,* pp. 462 sqq.

Selon eux, les attributs, n'étant pas réellement dans la substance, ne se déduisent pas d'elle, mais de la forme de l'entendement qui les lui impose. Connaître une chose, c'est la connaître sous un certain attribut, les attributs étant les formes à travers lesquelles la pensée saisit l'être. Si ces attributs n'avaient rien de commun avec la pensée, celle-ci ne pourrait les concevoir par ses formes et serait contrainte, pour les connaître, de renfermer en elle quelque chose de non pensant, alors que son intériorité (*in sich sein*) exige que toutes ses affections ne soient que ses propres modes. D'autre part, quoique n'ayant rien de commun entre eux, ils sont identiques dans la substance une dont ils sont les aspects différents ; leur différence ne peut donc venir que de l'entendement qui brise en une pluralité infinie l'être divin absolument simple, exclusif en soi de toute différence et de toute pluralité, le nombre n'étant qu'une fiction imaginative, étrangère aux choses. Enfin, la substance, étant absolument infinie, est « indéterminée ». Lui conférer des attributs, c'est la limiter par des déterminations. Les attributs ne sont donc pour elle que des prédicats extrinsèques. Ainsi, la substance, c'est l'être des Eléates, simple, indéterminé et sans prédicats ; l'attribut, c'est la forme universelle de son phénomène ; les modes, ce sont des particularisations de cette forme ; et, devant Dieu, le monde s'évanouit, c'est l'acosmisme [4].

§ III. — Cette interprétation comprend au moins dix affirmations que Spinoza récuse :

1° Les attributs, s'ils étaient réels, devraient se déduire de la substance. — Non point, car ils la constituent (I, *Définition 6, Prop. 11*) et ne doivent pas plus se déduire d'elle que les angles ne se déduisent du triangle qu'ils conditionnent.

2° Ils se déduisent de la forme de l'entendement. — Non point, car l'entendement spinoziste n'est pas une forme kantienne, c'est une idée, et cette idée ne fait que refléter adéquatement ce qui constitue tant Dieu que les modes qu'il produit (I, *Prop. 30,* II, *Prop. 3, Scolie* de la *Prop.* 7) : « Il est de la nature de la Raison de percevoir

4. Sur cet exposé synthétique, cf. Busolt, *Die Grundzüge der Erkenntnistheorie und Metaphysik Spinozas*, Berlin, 1875, II[er] Theil, § 11, n° 1, Die subjectivisch-idealistische Auffassung, pp. 107-111. Cette interprétation, à différentes nuances près, est commune à J.E. Erdmann (hégélien), *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuern Philosophie,* I, 2, Riga u. Leipzig, 1836, pp. 60 sqq. ; Ulrici (anti-hégélien), *Das Grundprinzip der Philosophie,* II Bde, Leipzig, 1845-1846, I, pp. 58 sqq., 65 ; Schwegler (hégélien), *Geschichte der Philosophie im Umriss,* Stuttgart, 1848, pp. 105-110 ; Pollock, *Spinoza, his life and philosophy,* Londres, 1880, pp. 175-179 ; Constantin Brunner, *Materialismus und Idealismus* (1927, 2[e] éd., Köln-Berlin, 1959) ; et à d'autres, cf. *infra. Appendice 4,* § VI, pp. 466 sqq.

les choses vraiment, c'est-à-dire comme elles sont en soi (*ut in se sunt*) (II, *dém.* de la *Prop. 44*). — De plus, les attributs ne peuvent sans contradiction résulter de l'entendement, puisque l'entendement est mode d'un attribut [5].

3° La pensée ne peut connaître que ce qui lui est commensurable. — Non point, car elle connaît l'Etendue qui est sans commune mesure avec elle (II, *Prop. 13*, Ap., p. 147) ; et l'entendement infini, effet de Dieu, connaît sa cause, alors que l'effet en tant qu'effet n'a rien de commun avec sa cause en tant que cause (I, *Prop. 17, Scolie*).

4° Les attributs sont identiques en Dieu. — Non point ; ils doivent y être conçus comme distingués par une distinction réelle [6], et non simplement par une distinction de raison, étant des réalités diverses qui, toutes ensemble, constituent un seul et même être (I, *Scolie* de la *Prop. 10*).

5° Puisque l'entendement aperçoit une infinité d'attributs, ceux-ci forment un nombre. — Non point, car une infinité, et plus encore une infinité de choses infinies, n'a rien de commun avec un nombre, lequel est une collection finie d'unités finies (*Ethique*, I, *Scolie* de la *Prop. 15* ; *Lettre XII, à Louis Meyer*).

6° L'entendement brisant l'un en une multiplicité produit le nombre, fiction imaginative étrangère aux choses. — Non point : le nombre, étant une fiction, ne peut être produit par l'entendement, puissance du vrai, mais par l'imagination, principe de fausseté (*De int. emend.*, Ap., I, §§ 62-67, pp. 276-277).

7° L'entendement introduit la pluralité des attributs dans la substance une. — Non point, car il ne produit que des idées vraies reflétant adéquatement ce qui est. Si donc il perçoit dans la substance une infinité d'attributs, c'est qu'ils y sont (I, *Prop. 30*).

8° La substance est l'être indéterminé, sans prédicats, des Eléates. — Non point. Quand elle est dite indéterminée, c'est qu'on entend par là sa perfection, c'est-à-dire la plénitude d'un Etre auquel reviennent tous les prédicats ou toutes les propriétés, selon l'*Axiome* : « Plus un être a de propriétés, plus il est parfait » (I, *Prop. 9*). Par exemple : « Existentia Dei *qui absolute perfectus est*, hoc est *entis*

5. Hegel remarque cette contradiction, mais c'est pour l'imputer à Spinoza, alors qu'elle résulte de sa fausse interprétation, cf. *Wissenschaft der Logik,* éd. Lasson, II, p. 165 : voir plus bas, *Appendice 4,* § IV *b*, p. 464. Il arrive aussi que, de ce contresens, d'autres en soient ingénieusement déduits. Ainsi, étant admis que les attributs ne sont que des façons de voir propres à l'entendement, étant démontré que l'entendement est un mode, enfin étant établi, de par la *Proposition 5* du Livre I, que « *substantia in se considerata,* hoc est vere considerata » est « considerata... depositis affectionibus », on en conclut qu'elle est nécessairement, *in se considerata,* dépouillée de ses attributs, cf. Constantin Brunner, *op. cit.,* p. 127.

6. « Realiter distincta concipiuntur », I, *Scolie* de la *Prop. 10,* Ap., p. 32, Geb., II, p. 52, l. 1-2.

absolute indeterminati » (*Lettre XXXVI, à Hudde*, Geb., IV, p. 185, l. 18-19, Ap., III, p. 252). Cet *Ens realissimum*, qui a tous les prédicats, est le contraire de l'Etre éléatique qui n'en a aucun. En vertu du principe : « le néant n'a pas de propriétés », l'Etre sans prédicats est le néant, donc l'opposé de *Dieu*, donc le *Diable* (*Court Traité*, II, chap. xxv, § 1, Ap., I, p. 187).

9° L'attribut est une détermination. — Non point. Il est lui-même un infini, une *perfection* et, en ce sens, un indéterminé : « *Quod in suo genere solummodo indeterminatum et perfectum est* » (*Lettre XXXVI, à Hudde,* Geb., IV, p. 185, l. 12-13, Ap., p. 250) [7].

10° L'attribut, déterminant la substance, la limite. — Non point ; c'est le contraire. En effet, étant un infini, un indéterminé, une perfection, il contribue à la rendre infiniment infinie, car « plus un être a de propriétés, plus il est parfait ou infini » (I, *Prop. 9*, Ap., p. 37, *Scolie* de la *Prop. 10*, Ap., p. 38). Par exemple, l'Etendue, étant éternelle et indéterminée, existe nécessairement ; à ce titre, elle est une perfection qui appartient nécessairement à l'Etre absolument parfait ou indéterminé (*Lettre XXXVI, à Hudde,* Geb., IV, pp. 185-186, Ap., I, p. 252). Enlever un attribut à Dieu, ce serait le limiter, et par conséquent le détruire.

D'où l'on voit que l'interprétation formaliste résulte bien d'un agrégat de dix contresens, au moins.

§ IV. — Cette interprétation, déduite *a priori* par concepts, J. E. Erdmann [8] et maints autres historiens après lui [9] ont tenté de la fonder sur les textes, à partir de la *Définition 4*, par les huit considérations suivantes :

1° En affirmant que l'attribut est ce qui est perçu comme constituant l'essence de la substance, et non simplement qu'il la constitue, cette Définition renvoie incontestablement à quelque chose qui, dans la substance, échappe à nos perceptions.

2° Les expressions : *per attributum intelligitur, sub attributo*

7. Dans le texte des *Nagelate Schriften, indéterminé* et *déterminé* sont remplacés partout par *infini* et *fini,* cf. Geb., IV, p. 407, et Lewis Robinson, *Kommentar* (dans son *Exkurs* II) p. 241. Appuhn a donc raison de traduire (contrairement aux éditeurs de « La Pléiade », et d'accord avec Auerbach, Kirchmann, Stern, Gebhardt) *indeterminatum* et *determinatum* par *infini* et *limité.*

8. Cf. J. E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuern Philosophie,* I, 2, 1836, pp. 60 sqq. ; *Die Grundbegriffe d. Spinozismus,* in : *Vermischte Aufsätze,* Leipzig, 1848, pp. 145-152 ; *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* 1866, t. II, pp. 57-60 ; *idem,* 3e éd., 1878, II, pp. 57-62 ; 4e éd., 1896, II, pp. 62-67.

9. Récemment, Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza,* Cambridge (Mas.), 1934, I, pp. 142-157

consideratur, attributum exprimit, explicat, etc., attestent la relativité de l'attribut à notre connaissance, donc sa phénoménalité.

3° Puisque la *Proposition 4* du Livre I déclare que, hors de la substance et de ses modes, il n'y a rien de réel *extra intellectum,* c'est que les attributs ne sont qu'*in intellectu.*

4° La distinction, dans la *Proposition 32* du Livre I, entre *substantia absolute infinita* et *substantia quatenus attributum habet* (Ap., p. 90), atteste que les attributs ne sont pas des réalités constitutives de la substance, mais des limitations que lui impose l'entendement qui la considère.

5° Dans les *Cogitata Metaphysica,* Spinoza déclarait que la substance en elle-même ne nous affecte pas et ne nous est connue que par des affections qui sont les attributs tels que Descartes les entend à l'article 52 des *Principes* [10]. Il ne l'a jamais oublié.

6° La *Lettre IX, à S. de Vries,* témoigne que les attributs ne sont que des noms donnés à la substance par l'entendement qui la considère du dehors par rapport à lui : « J'entends par substance, écrit Spinoza, ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'enveloppe pas le concept d'une autre chose. Par attribut, j'entends la même chose, à cela près que le terme d'attribut s'emploie par rapport à l'entendement qui attribue à une substance telle nature déterminée » [11]. Attribut et substance, ajoute-t-il, sont deux noms pour une même chose, comme *le blanc* et *le plan réfléchissant les rayons lumineux sans altération,* à cela près que le nom de *blanc* est donné à ce plan par l'homme qui le regarde ; ou encore comme Jacob et Israël sont deux noms pour le même patriarche, le premier lui ayant été donné parce qu'il avait saisi le talon de son frère [12]. Semblablement, selon le *Théologico-Politique,* le nom de Jéhovah est dit « exprimer l'essence absolue de Dieu, sans rapport aux choses créées », tandis que celui d'El Sadaï (et les autres noms, comme Eloah, etc.) est dit n'indiquer que des attributs convenant à Dieu seulement « en tant qu'on le considère dans sa relation aux choses créées et comme se manifestant par elles » [13].

7° L'opposition de l'attribut, comme phénomène, à la substance, comme chose en soi, n'introduit pas dans le spinozisme une conception kantienne. On la trouve déjà, en effet, chez Démocrite (ἐτεῇ, νόμῳ) ; chez Aristote (φύσει, πρὸς ἡμᾶς) ; chez les penseurs médiévaux (*in re, in intellectu*). Au lieu, comme Kant, de rejeter

10. *Cogit. Met.,* 1re part., chap. 3, §§ 1 et 2, Ap., I, pp. 439 sqq.
11. *A S. de Vries, Lettre IX,* Ap., III, pp. 143-144, Geb., IV, p. 46, l. 2-5.
12. *Ibid.,* p. 144, Geb., IV, *ibid.,* l. 9-14.
13. *Traité Theol. Pol.,* chap. XIII, Ap., II, p. 262, Geb., III, p. 169, l. 7-13. — Huan, *Le Dieu de Spinoza,* Paris, 1913, p. 161, et A. Wolfson, *op. cit.,* I, pp. 145 sqq., ainsi que d'autres, s'associent à cette interprétation.

hors de la chose en soi les prédicats du phénomène, Spinoza, comme tous les dogmatiques, identifie *cogitari debet* avec *est.* C'est pourquoi il objective d'emblée les prédicats positifs et infinis que l'entendement infini multiplie à l'infini pour tenter d'exprimer la substance, posant de la sorte l'équation *substantia sive* (ou *id est*) *ejus attributa.* Mais on ne saurait en conclure que les expressions par quoi l'entendement monnaye la substance existent en soi hors de lui dans la substance.

8° En concevant les attributs comme des êtres réels hors de l'entendement, on ne peut aboutir, comme le font certains, qu'à un pluralisme des substances, sorte de polythéisme dégénéré où sombre le monisme de la doctrine [14].

§ V. — Cette interprétation a été renforcée, de nos jours, par des considérations tirées des philosophies juives médiévales dont Spinoza se serait inspiré [15] :

a) La doctrine spinoziste des attributs s'est élaborée à partir des controverses rabbiniques sur le problème des Universaux, lequel commande celui de l'objectivité et de la subjectivité des attributs essentiels. Le réalisme, même atténué et mitigé d'un Maïmonide, exclut de Dieu les attributs ; car, voyant en eux, comme dans tous les concepts de genre et d'espèce, des réalités, il juge qu'on ne peut les introduire en Dieu sans introduire en lui la pluralité et ruiner par là sa simplicité et son unité [16]. Pour les nominalistes, au contraire, par exemple, Mosès ha Lavi, Gersonide, etc., les attributs n'étant, comme tout concept, que des noms, prédicats subjectifs sans réalité propre, on peut les rapporter à Dieu et lui conférer ce qu'il y a en eux de positif, sans compromettre sa simplicité. En effet, la pluralité intellectuelle, qui est dans notre discours, n'étant pas la pluralité actuelle, qui est dans la chose, ils n'introduisent pas plus de pluralité en lui que le genre et l'espèce ne l'introduisent dans l'objet défini [17].

Très au fait de la philosophie juive, Spinoza intervient dans la controverse [18], et se prononce, comme en témoigne le *Court Traité* [19], pour le nominalisme contre le réalisme des Universaux. Rien d'étonnant, par conséquent, à ce qu'il soutienne la thèse nominaliste de la subjectivité des attributs, seule compatible avec la simplicité de la

14. J. E. Erdmann, *op. cit.,* éd. 1896, pp. 62-67. Les auteurs visés sont par ex., K. Thomas, *Spinoza als Metaphysiker,* Koenigsberg, 1840 ; *Spinozas Individualismus,* 1848 ; Ed. Böhner, *Spinoziana,* dans Zeitschr. f. Philos., Fas. 42, 1863, pp. 92 sqq., Fas. 57, 1870, pp. 270 sqq.
15. Cf. Austryn Wolfson, *op. cit.,* I, p. 147 sqq.
16. Wolfson, *ibid.,* pp. 149 (cf. ses références au *Guide des Egarés* de Maïmonide, I, pp. 51, 52).
17. Wolfson, *ibid.,* pp. 150-151.
18. *Ibid.,* pp. 151-154.
19. *Court Traité,* I, chap. VI, § 7, Ap., I, p. 82.

substance infiniment infinie, et refuse le réalisme modéré de Maïmonide qui, impliquant leur objectivité, les exclut de Dieu.

b) C'est donc intentionnellement qu'à la formule réaliste de Descartes : « L'attribut constitue l'essence de la substance », il substitue la formule subjectiviste : « L'attribut est ce que l'intellect conçoit comme constituant l'essence de la substance » ; qu'il multiplie, dans l'*Ethique* et ailleurs, des expressions qui, comme l'a noté J. E. Erdmann, impliquent le subjectivisme : *percipit*, *exprimit*, *explicat*, *hoc sub quod Deus consideratur*, etc.[20] ; qu'il déclare, dans les *Cogitata Metaphysica*, qu'entre les attributs il n'y a qu'une différence de raison[21].

c) C'est seulement en interprétant les attributs comme des dénominations extrinsèques qu'il est possible, selon M. Wolfson, de comprendre comment, malgré leur hétérogénéité, ils peuvent être affirmés d'une substance en soi simple et homogène[22]. Ceux qui en font des réalités *extra intellectum* rendent toute solution impossible[23]. C'est ce que prouverait, aux yeux du même auteur, la réponse que Spinoza adresse à une question à lui posée par de Vries : « Si, lui demande ce dernier, je dis que chaque substance n'a qu'un attribut et que j'aie l'idée de deux attributs, ne pourrai-je pas conclure valablement que, puisqu'il y a deux attributs différents, il y a aussi deux substances différentes ? »[24] La réponse négative de Spinoza, qui, du moins d'après l'interprète, serait « que les attributs ne sont que des mots différents pour exprimer la même essence »[25], apparaît comme conforme au nominalisme subjectiviste juif, selon lequel les attributs essentiels, dépourvus de réalité propre, ne sont que des noms. En conséquence, « la substance est un universel réel et concret », et « les attributs, des universels abstraits », perçus par l'intellect en tant qu'il « les invente », et non en tant qu'il « les découvre », en tant qu'ils sont « *in intellectu* », et non *extra-intellectum*[26].

On a reproché à cette interprétation[27] d'introduire abusivement un relativisme kantien dans une doctrine du XVII^e^ siècle. Vaine objec-

20. *Eth.*, I, *Déf. 4, Prop. 10, Scol., Prop. 32,* dém., *Prop. 6, Scol.,* etc. (Ap., pp. 22, 38, 90, 130, etc.). Cf. plus haut § IV, n° 2.
21. *Cogit. Met.*, II, chap. 5, § 4, Ap., I, p. 469, Geb., I, p. 258, l. 1-2.
22. Wolfson, *op. cit.*, p. 153.
23. C'est, par exemple, l'opinion de Camerer et de J. Martineau, tous deux partisans de la thèse réaliste : « Question which is hopeless of solution », J. Martineau, *Study of Spinoza,* Londres, 1882, p. 185 ; « Hier vorliegt ein Punkt wo die Logik an ihrer Grenze angekommen ist », Camerer, *Die Lehre des Spinoza's,* 1877, p. 12.
24. *Lettre VIII, de S. de Vries à Spinoza,* Ap., III, p. 140, Geb., IV, p. 41, l. 10-13.
25. Wolfson, *op. cit.,* I, p. 154.
26. Wolfson, *ibid.,* pp. 146, 328.
27. J. Martineau, *Study of Spinoza,* p. 187, Delbos, *Le Spinonzisme,* p. 49, Lewis Robinson, *Kommentar,* p. 65.

tion, puisque ce subjectivisme se trouve déjà dans les doctrines juives du Moyen Age[28].

§ VI. — Ces arguments se fondent, soit sur des contresens, soit sur de faux rapprochements.

1. L'attribut n'est pas seulement défini : « Ce que l'entendement perçoit comme constituant l'essence de la substance », mais aussi par la substance même : « *Substantia, sive attributum* »[29]. A la fin de la démonstration de la *Proposition 4* du Livre I, Spinoza précise qu' « en vertu de la *Définition 4* [qui est celle de l'attribut] les substances sont la même chose que leurs attributs ». — De plus, ce que l'entendement perçoit d'une chose lui est strictement conforme, car : « Il est de la nature de la Raison de percevoir les choses vraiment, c'est-à-dire comme elles sont en elles-mêmes[30] » ; et « il est aussi nécessaire que les idées claires et distinctes de l'âme soient vraies que cela est nécessaire des idées de Dieu »[31].

28. Wolfson, *op. cit.*, I, p. 147 ; J. E Erdmann (cf. plus haut, § III, n° 7) avait argué des penseurs grecs et chrétiens.

29. *Lettre IX, à S. de Vries,* Ap., III, p. 144, Geb., IV, p. 46, l. 6. — « *Deus sive omnia attributa* », *Ethique,* I, *Prop. 19, Coroll. 2* de la *Prop. 20,* Ap., pp. 69-71. — Selon Huan, *Le Dieu de Spinoza,* Arras, 1913, p. 152, les expressions *Deus* et *Dei attributa* ne sont réunies par un *sive* ou un *id est* qu'à l'égard de l'entendement qui les conçoit, p. ex. I, *Proposition 30.* Au contraire, quand elles sont prises au sens absolu, par ex. dans le *chapitre* IV de l'*Appendice* du Livre IV, elles sont séparées par une conjonction. — Assertions que démentent les textes : dans le libellé de la *Proposition 19* du Livre I et dans le *Corollaire 2* de la *Proposition 20,* l'expression *Deus sive omnia attributa* apparaît alors qu'il est question, non de l'entendement connaissant Dieu, mais de Dieu lui-même. — La *Proposition 30* du Livre I démontre que l'entendement ne peut comprendre en lui rien d'autre que ce qui est formellement dans la Nature, à savoir, les attributs et les affections de Dieu ; d'où il résulte que, loin d'imposer quoi que ce soit aux choses, l'entendement reçoit d'elles tout ce qu'il en conçoit. Si donc il conçoit des attributs, c'est qu'ils sont dans les choses. Quant au *chapitre* IV de l'*Appendice* du L. IV, Ap., p. 567, il affirme que perfectionner l'entendement, c'est connaître Dieu et ses attributs. Rien ne permet d'en conclure que les attributs ne constituent pas Dieu. S'ils ne le constituaient pas, perfectionner l'entendement, ce devrait consister à l'amener à reconnaître que Dieu n'est pas la même chose que ses attributs. — Selon le même auteur, Spinoza dans la *Proposition 29,* I, distinguerait *ce qui est en soi,* ou la *substance* dans son essence absolue, et ce qui est conçu par soi, ou *attributs* essentiels (*ibid.,* p. 162). Mais le texte dit, au contraire : « Per Naturam Naturantem nobis intelligendum est id *quod in se est et per se concipitur,* sive *talia* substantiae *attributa* quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt », Ap., p. 86.

30. *Ethique,* II, *Dém.* de la *Prop. 44,* Ap., p. 214 — C'est ce qu'ont bien vu Lewis Robinson, dans son *Kommentar,* déjà cité, et G.H.R. Parkinson, dans sa *Spinoza's theorie of knowledge,* Oxford, 1954, pp. 84-85.

31. II, *Scolie* de la *Prop. 43, sub finem,* Ap., p. 218, Cf. *Theol. Pol.* : « La connaissance intellectuelle, autrement dit, exacte, de Dieu », chap. XIII, Ap., II, pp. 261-262 (« Cognitio intellectualis, vel accurata », Geb., III,

2. Puisque tout ce qui est perçu ou conçu clairement et distinctement représente la chose telle qu'elle est en soi, les expressions *percipit, concipit, explicat, hoc sub quod Deus consideratur,* etc., n'impliquent en rien la relativité à notre faculté de connaître. Au contraire, Spinoza a précisé que les termes *exprimit*, *explicat* signifient ce qui appartient à la chose (*pertinet ad*) et la constitue (*constituit*) [32].

3. Contrairement à l'assertion d'Erdmann, Spinoza affirme expressément, dans la *Proposition 4* du Livre I, mais à la fin de la démonstration, que les attributs sont *extra intellectum* : « Il n'existe rien hors de l'entendement (*extra intellectum*), sinon les substances, ou, ce qui revient au même, leurs attributs et leurs affections » [33].

4. La distinction, dans la *Proposition 32* du Livre I, entre la *substance absolument infinie* et la substance *en tant qu'elle a un attribut* ne témoigne nullement de la subjectivité des attributs, car si Dieu est considéré ici, non en tant qu'il est la substance infiniment infinie, mais en tant qu'il a un attribut, à savoir la Pensée, c'est que le problème traité, étant relatif à un mode de la Pensée, — en l'espèce, la

p. 168, l. 28-29) ; « La connaissance intellectuelle de Dieu (...) considère la Nature telle qu'elle est en soi », *ibid.,* Ap., II, p. 266, Geb., III, p. 171, l. 25-26. « *Sin ad eamdem, prout est in intellectu* attendamus *et res, ut in se est,* percipiatur », *Lettre XII,* Ap., III, p. 152, Geb., IV, p. 56, l. 12-13. — « Tout ce que nous voyons clairement et distinctement qui appartient à la nature de la chose, nous pouvons l'affirmer avec vérité de la chose », *Court Traité,* I, chap. Ier, § 6, Ap., p. 44, note 2.

32. Per Dei attributa intelligendum est id quod divinae substantiae essentiam exprimit, *hoc est id quod ad substantiam pertinet ; id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent* », *Ethique,* I, *Prop. 19,* dém., Ap., p. 68 ; — « *Ad essentiam alicujus rei id pertinere* dico,... id sine quo res... *nec esse,* nec concipi *potest* », *Ethique* II, *Déf. 2,* Ap., p. 119 ; cf. *Prop. 10, Scolie, sub finem,* Ap., p. 141. Ainsi « explicari » = « essentiam constituere », *Prop. 11, Coroll.,* Ap., p. 145. Aux livres I, *Défin. 4,* et II, *Prop. 7, Scol.,* les *Nagelate Schriften* donnent *concipit,* au lieu de *percipit* ; R. Wahle (*Kurze Erklärung der Ethik,* Wien, 1899, p. 51) observe avec pertinence que la substitution, dans la *Définition 4* du Livre I de l'*Ethique,* de *percipit* à *concipit* aurait pour objet de prévenir l'interprétation subjectiviste. Cette remarque paraît corroborée par l'explication de la *Définition 3* du Livre II : « Je dis concept de préférence à perception, parce que le mot de perception semble indiquer que l'âme est passive à l'égard d'un objet, tandis que concept semble exprimer une action de l'âme ». — Lorsqu'il s'agit de faire comprendre que l'entendement, en concevant l'attribut, reflète fidèlement une essence formelle existant hors de lui, le mot *percipere* paraît évidemment préférable au mot *concipere.*

33. Fin de la démonstration de la *Prop. 4* du Livre I, Ap., p. 271, dont le début est : « Il n'existe rien hors de l'entendement, sinon les substances et leurs affections ». — L'argument de J. F. Erdmann donnerait à penser qu'il n'a lu de la démonstration que les premières lignes sans pousser jusqu'aux dernières.

volonté, — ne permet de considérer que ce seul attribut parmi l'infinité de tous ceux qui constituent Dieu. Au contraire, l'expression *quatenus habet attributum*, qui rappelle l'expression de la *Proposition 16 : Natura infinita absolute attributa habet*, témoigne que l'attribut appartient réellement à Dieu.

5. Le texte des *Cogitata Metaphysica* (I, chap. III), selon lequel la substance en elle-même ne nous affecte pas et ne nous est connue que part les attributs tels que Descartes les entend à l'article 52 des *Principes, Ire Part.*, n'atteste pas, comme le croit J. E. Erdmann, leur subjectivité, mais leur objectivité [34]. On notera d'abord que les attributs en question ne sont pas les attributs principaux (par exemple la Pensée et l'Etendue), définis par Descartes à l'article 53, devenus chez Spinoza attributs substantifs, mais les *propres* de la substance, — en l'espèce, la nécessité et l'éternité. Peu importe d'ailleurs, puisque Spinoza prouve ici qu'ils sont, non pas subjectifs, mais réels hors de nous. Il les oppose à cet égard, d'une part, aux « simples modes de penser », qui ne correspondent à rien de réel hors de notre entendement, telles l'opposition, l'ordre, la concordance, la diversité, l'unité, la vérité, la bonté [35] ; d'autre part, aux purs néants ou « défauts de notre entendement » [36], qui enveloppent la fausseté et n'ont d'autre support qu'un mot, tels la possibilité, la contingence, le libre arbitre. Dans l'*Ethique*, les propres (*causa sui*, infinité, indivisibilité, unité, éternité, liberté [spontanéité], etc.) seront, tout autant que les attributs substantifs, considérés comme irréductibles à des concepts subjectifs.

Pour le reste, Spinoza ne fait que commenter Descartes. Quand il déclare que « l'Etre en tant qu'il est un être ne nous affecte pas par lui seul, en tant que substance (*per se solum, ut substantia*) », il veut dire qu'il ne suffit pas qu'une substance soit pour que par là même nous la connaissions, mais qu'il faut en outre qu'elle ait des propriétés qui nous la fassent remarquer ; ce qui, en vertu du principe : le néant n'a pas de propriétés, nous permet d'affirmer qu'elle existe [37]. Les affections qui nous révèlent l'Etre, ce sont des attributs, qui, loin d'être de « simples modes de la pensée », des affections de notre

34. Les *Cogitata Metaphysica* ne doivent être invoqués qu'avec prudence, puisque la doctrine qui s'y trouve exposée est, la plupart du temps, celle de Descartes, librement commentée, et non celle qui sera celle de Spinoza (voir plus bas, § VIII, p. 446, note 80). Seuls sont utilisables les passages concernant les éléments qui subsisteront dans la philosophie définitive de Spinoza.

35. *Cogit. Met.*, I, chap. III à VI, Ap., I, pp. 438-447.

36. *Ibid.*, chap. III, Ap., I, p. 442.

37. Cf. Descartes, *Principes*, I, art. 52, *IIes Réponses*, A.T., VII, p. 161, l. 14-24.

âme, sont des « affections de l'Etre »[38]. Ils ne peuvent, en effet, se réduire aux idées que nous en avons car, toute idée claire et distincte (*idea realis*)[39] étant conforme à son objet, nous ne pourrions en former aucune idée s'ils n'étaient pas en soi dans la chose. Ainsi, l'attribut apparaît bien comme étant à la fois ce qui nous fait connaître la substance et ce qui appartient à sa nature ; si bien qu'entre elle et lui, il n'y a d'autre distinction que de raison[40].

6. De même, la *Lettre à S. de Vries*[41] alléguée en faveur de la phénoménalité de l'attribut prouve, à la bien prendre, le contraire. Si, en effet, substance et attribut sont deux noms pour la même chose, comme Israël et Jacob sont deux noms pour la même personne, il n'en découle pas que l'attribut soit le nom et la substance la chose, mais que l'*un comme l'autre sont des noms* pour une seule et même chose. Ces deux noms résultent d'une distinction de raison, par laquelle la pensée considère la chose, d'une part, en tant qu'elle est telle en soi, indépendamment de la connaissance que nous en avons, et, d'autre part, en tant que nous la reconnaissons pour telle. En conséquence, si l'on conçoit que la chose a, en elle-même, telle nature de substance que l'entendement connaît, on la dénommera substance ; si l'on conçoit que cette chose est perçue par l'entendement comme constituée par telle nature qui l'impose à notre connaissance comme substance, on la dénommera attribut. Ainsi, attribut et substance, étant en soi la même chose, peuvent recevoir la même définition.

Cependant, la comparaison de la substance avec le plan, qui réfléchit les rayons sans les altérer, et de l'attribut avec le *blanc,* qui est la même chose à cela près que l'objet est dit blanc par un homme qui regarde le plan, ne témoigne-t-elle pas que, par rapport à la substance, l'attribut est aussi subjectif que l'est la qualité sensible par rapport à la nature propre de la chose vue ? — En aucune façon ; car Spinoza ne fait pas intervenir ici sa théorie des qualités sensibles, mais se borne à faire comprendre que ce *qui est en soi la même chose,* à savoir un faisceau de lumière réfléchi par un plan et un faisceau de lumière blanche, reçoit deux noms, selon que l'on se place au point de vue de la chose vue ou au point de vue de la vision de la chose. L'exemple est tiré d'un passage de la *Dioptrique* de Descartes (I, 9), où, précisément, celui-ci fait abstraction, lui aussi, de sa théorie de la subjectivité des couleurs[42]. Au surplus, cette comparaison se retrouve

38. Spinoza, *Cogit. Met.,* I, chap. III, § 2, *Définition des affections,* Ap., I, p. 439.
39. Descartes, *IIes Rép.* : « realis idea », A. T., VII, p. 161, l. 17.
40. Spinoza, *Cogit. Met.,* I, chap. III, § 1 : *Ce qu'il faut entendre ici par affections,* pp. 438-439.
41. *Lettre IX,* Ap., III, p. 144.
42. Remarque de Lewis Robinson, *Kommentar,* p. 71, note 1.

chaque fois que Spinoza veut prouver l'absolue identité dans la chose de ce qui n'est distingué que par le langage ; par exemple : « [demander] ce qu'est la *vérité* en dehors de l'*idée vraie,* ... [c'est comme si l'on demandait] ce qu'est la blancheur en dehors du corps blanc, car la relation est la même entre ces deux choses » [43]. Pour que l'attribut travestisse la substance, tout autant que la qualité sensible travestit les choses, il faudrait, ou que, contrairement à sa Définition, il ne soit pas perçu par l'entendement, mais par l'imagination ; ce qui est impossible, puisque l'imagination ne peut percevoir que les choses singulières existant dans la durée, non les choses éternelles, comme la substance et les attributs [44] ; ou que l'entendement déforme ce qu'il connaît, mais nous savons, au contraire, qu'il connaît les choses telles qu'elles sont en soi [45]. Ainsi, la plus grande erreur de Bacon a été de supposer que « l'entendement humain (...) est, par sa nature même, condamné à se tromper, forgeant de toutes choses des idées qui, au lieu de s'accorder avec l'univers, ne s'accordent qu'avec lui-même : tel un miroir qui, réfléchissant inégalement les rayons lumieux, déformerait les choses » [46].

Prétendre que, dans le *Théologico-Politique,* le rapport entre Jéhovah et El Sadaï représente le rapport entre la substance et l'attribut perçu par l'entendement, et que cet attribut ne convient à Dieu que « dans la mesure où on le considère dans sa relation aux choses créées et comme se manifestant par elles » [47], c'est invoquer, une fois de plus, en faveur de l'interprétation subjectiviste, un texte qui la dément radicalement. Selon ce texte, les attributs relatifs aux choses créées sont « la souveraine justice, la miséricorde, etc. ». « Effets et promesses de la puissance divine à notre égard », ils répondent aux noms d'El Sadaï, d'Eloah ou autres, et sont révélés par la foi. Au contraire, les attributs de Dieu « expliquant son absolue essence » répondent au nom de Jéhovah, « n'appartiennent en rien à la foi et à la religion révélée », et sont saisis « par la connaissance intellectuelle de Dieu, laquelle considère sa nature *selon ce qu'elle est en soi* ». Loin de confirmer la thèse subjectiviste, ce texte, on le voit, la détruit : il précise que les attributs qui constituent « l'essence absolue de Dieu »

43. *Cogit. Met.,* I, chap. VI, Ap., I, pp. 449-450 [mots soulignés par nous]. — Même comparaison pour l'humanité et les hommes, la volonté et les volitions, *Lettre II,* Ap., III, p. 115.

44. *Ethique,* II, *Scolie* du *Coroll.* de la *Prop. 17,* et Dém. (*sub init.*) du *Corollaire* de la *Prop. 26.* — « L'expérience ne nous enseigne pas les essences des choses (...) Puis donc que l'existence des attributs ne diffère pas de leur essence, aucune expérience ne pourra jamais nous la faire saisir », *Lettre X,* Ap. III, p. 144.

45. *Ethique,* II, fin du *Scolie* de la *Prop. 43,* Dém. de la *Prop. 44,* Ap., pp. 218, 219.

46. *Lettre II, à Oldenburg,* Ap., III, p. 114.

47. *Theologico-Pol.,* chap. XIII, Ap., II, p. 262, Geb., III, p. 169, l. 12-13.

(Jéhovah) sont aperçus tels qu'ils sont en soi par l'entendement pur ; qu'ils n'ont rien à voir avec les prétendus attributs que le vulgaire prête à Dieu ; que ceux-ci ne sont que des dénominations extrinsèques ; qu'ils sont le fait, non de la vraie philosophie, mais de la religion révélée ; qu'ils sont, non des objets d'entendement, mais des objets de foi, affirmés par la connaissance du premier genre [48]. Les interprètes ont donc confondu ici les vrais attributs avec les faux [49].

7. Soutenir qu'en opposant l'attribut à la substance comme le phénomène à la chose en soi, on ne pense pas Spinoza à travers Kant, sous ce prétexte que l'opposition *in re* et *in intellectu* est, avant le kantisme, courante chez maints philosophes anciens et modernes, c'est user d'un alibi trompeur. Certes, c'est une opposition courante que celle, soit du sensible et de l'intelligible, soit des êtres de raison et des êtres réels, soit de la finitude des concepts humains et de l'infinitude de Dieu. Aussi la trouve-t-on, sous diverses formes, chez Descartes, Malebranche, Leibniz, et chez Spinoza lui-même. Il n'y a donc là, à coup sûr, rien de kantien. Mais ce qui l'est proprement, c'est de concevoir l'entendement comme une forme qui phénoménalise ce à quoi il s'applique, et d'en conclure que l'attribut, naissant de la connaissance que l'entendement prend de la substance, n'en peut être que le phénomène. La racine du contresens consiste à substituer l'entendement kantien à l'entendement des rationalistes classiques, lequel est, non une forme, et encore moins une forme déformante, mais le pouvoir de connaître les choses vraiment, c'est-à-dire telles qu'elles sont en soi (*ut in se sunt*) [50]. Pour que, chez Spinoza, les attributs fussent des représentations sans valeur objective, il faudrait que leur concept résultât de la connaissance imaginative, ce qui est contraire à leur définition (*Définition 4*) ; ou qu'ils fussent des êtres de raison et non des êtres réels, alors qu'ils sont les plus réels de tous, puisqu'ils existent par soi [51] ; ou qu'ils fussent connus par un entendement fini dont les

48. *Ibid.*, pp. 262-265.

49. « Nous ne parlons ici [en parlant de la Pensée et de l'Etendue] que d'attributs que l'on puisse *vraiment* nommer des *attributs* de Dieu, par lesquels *nous le puissions connaître en lui-même* et non *comme agissant en dehors de lui-même* », *Court Traité*, I, chap. II, § 28, Ap., I, p. 60.

50. Cf. *supra*, p. 389, note 6. — Avec Bacon, Geulincx a été l'un des rares classiques à professer que par l'entendement aussi bien que par le sens nous n'appréhendons pas les choses telles qu'elles sont en soi. Après avoir expliqué que notre entendement déforme ce qu'il conçoit, il conclut : « Semper hoc teneamus, rem non esse ita in re ut apprehenditur a nobis », *Annotata ad Metaphysicam*, II, p. 301 ; texte cité par J. de Vleeschauwer, dans : *Les Antécédents du transcendantalisme, Geulincx et Kant*, Kantstudien, 1953, XLV, p. 252.

51. « [L'existence de la chose] suit seulement de la définition ou de l'idée d'un attribut ; c'est-à-dire... d'une chose qui se conçoit par elle-même et en elle-même », *Lettre IV, à Oldenburg*, Ap., III, pp. 118-119 ; cf. *Lettre X, à de Vries*, Ap., III, p. 144, *Ethique*, I, *Prop. 20*, dém., Ap., p. 70.

concepts seraient incommensurables avec l'infinité de Dieu ; or, ils sont connus par des idées adéquates, c'est-à-dire par des idées absolues et infinies qui sont les mêmes en nous et en Dieu [52]. Si Spinoza identifie *cogitari debet* avec *est,* c'est précisément parce que chez lui toutes les idées de l'entendement pur — fini ou infini — représentent la chose telle qu'elle est. Soutenir qu'en ayant la représentation d'une infinité d'attributs l'entendement infini instaure pour lui-même une multiplicité absente de la chose, c'est là, encore une fois, substituer à la conception spinoziste de l'entendement la conception kantienne, qui en est la négation.

8. Le dernier argument revient à affirmer l'incompatibilité entre des attributs réels hors de notre entendement et la simplicité de la substance divine. On verra plus loin que cette difficulté n'existe que pour ceux qui se font une idée fausse de cette substance.

§ VII. — Il reste à examiner l'argumentation historique de M. Wolfson.

C'est un truisme que Spinoza a conçu sa philosophie en méditant sur les problèmes que lui léguaient les traditions juive et chrétienne et que lui proposaient la science et la philosophie de son temps. Nul doute que, des unes comme des autres, il ne fût amplement informé [53]. C'est également un truisme qu'ici comme ailleurs la connaissance des sources est indispensable pour mieux situer la doctrine, saisir le sens des allusions et des controverses, apprécier exactement son originalité,

52. *Ethique,* II, *Prop. 34,* Ap., p. 197.

53. Spinoza avait-il beaucoup lu ? Trendelenburg, suivi par K. Fischer, n'en croit rien : « On ne doit pas présumer que Spinoza, qui méditait beaucoup, mais, semble-t-il, lisait peu, ait eu recours à une grande diversité d'auteurs » (*Historische Beiträge,* III, p. 317). Freudenthal, au contraire, observant que Spinoza savait dix langues, estime qu'il avait une lecture considérable (*Spinoza und die Scholastik,* in der Festschrift : *Philosophische Aufsätze E. Zeller gewidmet,* 1887, pp. 135-136). La vérité est entre les deux. Spinoza est un cartésien et, comme Descartes, méprise l'érudition. Il pense que la seule connaissance vraie est celle que l'entendement tire de lui-même par la méditation, la réflexion, la déduction. La Géométrie est son modèle. — Ce n'est pas un liseur. Sa bibliothèque — dont nous avons sous les yeux l'inventaire (A. J. Servaas van Roojen, La Haye-Paris 1888) — ne comprend que 161 livres. Toutefois, il en avait lu infiniment plus. Il cite des auteurs : Chasdaï Crescas, Alfakhar, Abe Ezra, Heereboord, etc., qui n'y figurent pas. C'est que cet inventaire n'en est pas le catalogue complet, les ouvrages les plus importants ayant été retirés avant la mise en vente (cf. Parkinson, *op. cit.,* p. 3). — Sur cet inventaire, cf. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza,* Leipzig, 1899, pp. 160-164 ; Roth, *Spinoza,* Londres, 1929, p. 220. En outre, de nombreux livres passaient de mains en mains dans le cercle de ses amis. S'il n'est pas un érudit, c'est un homme parfaitement informé des questions qu'il traite. Mais c'est aussi un homme qui choisit ses lectures avec discernement, et qui, en tout cas, est l'opposé d'un Leibniz, bibliothécaire, dévoreur de livres, érudit et syncrétique .

etc. En révélant ces multiples sources, M. Wolfson, après Joël [54] et Freudenthal [55], a rendu aux historiens du spinozisme un service du genre de celui que M. Gilson a, lui aussi, mais de façon magistrale, rendu aux historiens du cartésianisme.

C'est, en revanche, une gageure affligeante de vouloir réduire la doctrine originale d'un penseur puissant à un « puzzle » fait de morceaux disparates découpés dans les philosophies antérieures [56], de confondre un génie original parmi la foule innombrable des compilateurs et des rabbins commentateurs, de s'imaginer pouvoir l'expliquer à la façon dont, à partir d'Antiochus d'Ascalon, de Zénon de Sidon, et de Posidonius, on explique un Cicéron. Outre que c'est faire injure à l'auteur, en ravalant sa philosophie à une connaissance du genre le plus bas (celle du premier genre), c'est, en substituant un classement de fiches à la réflexion, l'association des idées [57] à l'intelligence, faire prévaloir les analogies verbales sur le sens imposé par l'analyse des œuvres, en venir à forcer les textes pour les faire cadrer à tout prix avec ce à quoi on a décidé *a priori* qu'ils devaient s'ajuster [58]. Rien d'étonnant si par là on aboutit à prêter au philosophe les doctrines mêmes qu'il réfute, en particulier, celle de l'incompréhensibilité de Dieu, celle de l'hétérogénéité entre l'entendement divin et l'entendement humain, etc., et, ici, enfin, celle de la subjectivité des attributs.

54. Joël, *Zur genesis der Lehre Spinoza's*, Breslau, 1871.

55. Freudenthal, *op. cit.*, et *Spinoza, sein Leben und seine Lehre* (Gebhardt, 1927), I^er^ Teil, chap. II, en part. pp. 87-94. — Freudenthal, contrairement à Joël, estime, dans *Spinoza, u. die Scholastik*, pp. 102-103, que Spinoza doit beaucoup moins à la philosophie médiévale juive qu'à la néo-scolastique : Heereboord et les auteurs cités par ce dernier, comme Suarez, Eustache de Saint-Paul, Pereira, Mendoza, etc., *ibid.*, p. 92. — Mentionnons d'autres auteurs qui se sont occupés des sources médiévales et scolastiques de Spinoza, par exemple, Cousin, Brochard, Saisset, Renan, Dühring, Busolt, Karppe, etc. Cf. Huan, *op. cit.*, p. 161.

56. « Coupons en morceaux de papier toute la littérature philosophique dont Spinoza est justiciable, projetons-les en l'air, laissons-les retomber sur le sol, et, avec ces morceaux éparpillés, nous pourrons reconstruire l'*Ethique* », Wolfson, *op. cit.*, I, p. 3. — Défi (*challenge*) que l'auteur nous dit s'être fait fort de relever. On verra, malheureusement, à quel prix ! L'attitude de Freudenthal est toute différente, la recherche des sources ne devrait pas selon lui conduire à faire du spinozisme un ravaudage de pièces et de morceaux (*Flickwerk*), cf. Freudenthal, *Spinoza u. die Scholastik*, pp. 137 sqq.

57. « By the natural process of association and attraction », Wolfson, *op. cit.*, p. 5.

58. Signalons, en contraste, l'étude de Sylvain Zac (déjà cite) : *Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture*, Paris, 1965, où la connaissance des sources, jointe à une analyse sans préjugés, permet de dégager avec finesse l'originalité du philosophe, et aussi le livre d'André Malet (déjà cité) : *Le Traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*, Paris, 1966, ouvrage vigoureux, qui, en dépit de quelques écarts d'interprétation et de certains parti pris, témoigne d'une bonne connaissance des sources scripturaires.

§ VIII. — Selon M. Wolfson, Spinoza, prenant parti contre le réalisme de Maïmonide pour le nominalisme de Crescas ou de Gersonide, a réduit les universaux, genres et espèces, à des noms, et, par conséquent, ramené comme eux les attributs à des noms.

Certes, la théorie spinoziste des universaux est nominaliste. Sa genèse imaginative de l'idée générale réduit celle-ci à un nom, c'est-à-dire à rien [59]. Ce en quoi il s'accorde avec Gersonide et Crescas, — tout autant d'ailleurs qu'avec Hobbes. Mais pour en conclure que les attributs sont des noms, il faut, avec M. Wolfson, les assimiler aux universaux [60] ; ce qui va directement à l'encontre de Spinoza, lequel, précisément, réfute la logique des universaux par l'attribut conçu comme opposé au genre universel [61]. Admettons, dit Spinoza, que l'attribut soit, au sens scolastique, un genre. Etant le genre le plus élevé, il échappera à toute définition et sera inconnaissable. « Si [, en effet,] nous ne pouvons connaître une chose parfaitement que par une définition consistant en genre et différence, nous ne pourrons jamais connaître parfaitement le genre le plus élevé qui n'a plus aucun genre au-dessus de lui ». Et comme de ce genre dépend la connaissance de toutes les choses, nous ne connaîtrons rien [62]. Mais, précisément, « les attributs (ou, comme d'autres les appellent, les substances) » ne sont pas des genres, mais « des choses, ou, pour parler mieux et avec plus de propriété, sont un être existant par lui-même, et par suite se font connaître et se manifestent elles-mêmes par elles-mêmes » [63]. Les autres choses, qui ne peuvent ni exister ni être connues sans les attributs, en sont les modes. Il y aura donc deux sortes de définition : 1° celle de l'attribut qui n'aura besoin de rien d'autre pour se faire connaître, parce que, existant par soi, il est connu par lui-même [64] ; 2° celle des choses qui, n'existant pas par elles-mêmes, ne pourront être définies que par l'attribut dont elles sont les modes :

59. Les idées générales « ne sont rien », *Court Traité,* I, chap. VI, § 7, Ap., I, p. 83.

60. « What is true of universals is also true of attributes », Wolfson, *op. cit.,* p. 153.

61. *Court Traité,* I, chap. VII, Ap., I, pp. 86 sqq.

62. *Ibid.,* § 9, p. 89.

63. *Ibid.,* § 10, p. 89. On voit par là que, si l'attribut fait connaître à l'entendement l'essence d'une substance, c'est qu'il existe par lui-même, si bien que l'idée de l'attribut est dans notre entendement en vertu de la chose même, et non imposée à la chose par notre entendement.

64. *Ibid.,* pp. 89-90. Pour Descartes non plus l'attribut principal (qui révèle l'essence de la substance et la constitue) n'est pas un universel (universale quid), mais un être *sui generis,* une nature particulière ; cf. *Lettre à Arnauld,* 29 juillet 1648, A. T., V, p. 221, l. 21-25. — L'opposition instituée par M. Wolfson entre la substance comme universel concret et l'attribut comme universel abstrait (*op. cit.,* p. 328) n'a pas plus de sens chez Spinoza que chez Descartes.

celui-ci sera donc à leur égard « *comme* leur genre », sans en être un pourtant, puisqu'il est une chose, un être physiquement réel, et non un abstrait, un être de raison, un universel [65].

L'impossibilité d'assimiler les attributs aux universaux s'atteste encore autrement : 1° les universaux « ne sont rien » [66], les attributs sont les plus parfaits et les plus réels de tous les êtres, puisqu'ils existent nécessairement par soi [67] ; 2° les universaux sont des idées imaginatives, inadéquates, mutilées et confuses [68], les idées que nous avons des attributs sont des idées de l'entendement, adéquates, claires et distinctes [69] ; 3° les universaux sont des êtres de raison, c'est-à-dire des néants qui ne peuvent rien causer [70], les attributs sont des réalités infinies et parfaites qui sont causes de soi et causes par soi de l'infinité de leurs modes [71].

Fondée sur une fausse assimilation, la thèse de la subjectivité des attributs est donc aussi fausse que cette assimilation même. La doctrine spinoziste des attributs n'a rien de commun avec la doctrine nominaliste de Gersonide et autres, puisqu'elle se prononce pour leur réalité. Mais elle n'a rien de commun non plus avec la doctrine réaliste de Maïmonide, qui consiste à faire d'eux des universaux solidifiés. En pariant *a priori* qu'elle ne pouvait être qu'un démarcage de l'une ou de l'autre, on se condamnait inévitablement à l'erreur.

Les arguments par lesquels M. Wolfson croit pouvoir renforcer sa démonstration principale n'ont pas plus de pertinence :

En définissant l'attribut « ce que l'entendement perçoit comme constituant l'essence de la substance », alors que Descartes le définit « ce qui constitue l'essence ou la nature de la substance » [72], Spinoza a voulu, nous dit-on [73], marquer contre Descartes le caractère subjectif de l'attribut. — Mais il se trouve que Spinoza l'a défini aussi comme Descartes : *Ce qui constitue l'essence de la substance* [74], — et que Descartes l'a défini aussi comme Spinoza : *Ce par quoi nous connais-*

65. *Ibid.*, p. 90, cf. *supra*, chap. 1er, § XX, pp. 56 sqq.
66. *Ibid.*, I, chap. VI, § 7, p. 83, *sub fin.*
67. *Lettre IV, à Oldenburg*, Ap. III, pp. 118-119, *Lettre IX, à de Vries*, Ap., III, p. 143, *Lettre XXXV, à Hudde, ibid.*, pp. 247-248, *Court Traité*, Ap., I, § 10, p. 89, *Ethique*, I, *Prop. 20*, Ap., p. 70, *Scolie* de la *Prop. 29*, Ap., p. 86.
68. *Ethique*, II, *Prop. 40, Scolie 1*, Ap., pp. 207 sqq.
69. II, *Prop. 45*, Dém., *Prop. 46*, Ap., pp. 223-226.
70. *Court Traité*, II, chap. XVI, Ap., I, p. 148, *Lettre II, à Oldenburg*, Ap., III, p. 115, *Ethique*, II, *Scolie* de la *Prop. 48*, Ap., p. 230.
71. *Court Traité*, I, § 10, Ap., I, p. 89, *Ethique*, I, *Prop. 19*, Dém. Ap., p. 68, II, *Prop. 6*, Dém., Ap., p. 130.
72. *Principes*, I, art. 53, *Notae in Programma*, A. T., VIII, 2, p. 349, l. 1-2.
73. Wolfson, *op. cit.*, I, p. 153.
74. Cf. *supra*, § VI, p. 436, note 32.

sons la substance ou la nature de la substance [75], l'attribut principal étant ce par quoi nous en avons une connaissance distincte [76]. L'attribut est donc semblablement conçu par Spinoza et par Descartes comme ce qui constitue à la fois l'essence et l'intelligibilité de la substance.

L'unité de la substance divine, nous dit-on aussi, est incompréhensible tant que l'on prétend constituer cette substance avec des attributs conçus comme des êtres hétérogènes et sans rapport. Elle est pleinement intelligible, au contraire, dès qu'on réduit ces attributs à de simples noms que l'entendement lui confère du dehors, selon les divers aspects sous lesquels il l'aperçoit. Or, c'est cette solution, empruntée à la littérature juive, que Spinoza proposerait dans sa *Lettre à S. de Vries* en déclarant (selon M. Wolfson [77]) que « *les attributs sont des noms différents pour exprimer la même essence* » et en l'illustrant par de multiples exemples d'une chose désignée par deux noms différents. — Le malheur, c'est que Spinoza ne dit pas que « *les attributs sont des noms différents pour exprimer la même essence* » ; mais — et c'est exactement le contraire —, qu'*attribut* et *substance* sont *deux noms différents pour une même chose* [78] : « J'entends par substance, etc. (...) Par attribut, j'entends *la même chose,* etc (...) Cette définition explique avec une clarté suffisante ce que je veux entendre par substance *ou* attribut (*substantiam sive attributum*) » [79]. L'obsession de la « littérature juive » a empêché le commentateur de percevoir les mots du texte et lui en a fait lire d'autres, dictés par son préjugé.

De fait, au lieu d'opposer ici l'attribut à la substance comme une dénomination extrinsèque à la chose véritable, Spinoza les réduit à l'identité : dans le cas de la substance, on considère l'essence constitutive de la chose, dans le cas de l'attribut, on considère cette même essence en tant qu'elle est adéquatement, c'est-à-dire vraiment, perçue par l'entendement. En conséquence, de par la conformité absolue de l'idée à la chose, de l'essence objective à l'essence formelle dans toute connaissance vraie (I, *Axiome* 5), l'idée de l'attribut coïncide exactement avec l'idée de la substance.

On remarquera aussi que, dans ce texte, il ne s'agit que du rapport des concepts d'*attribut* et de *substance* à *la chose,* et non, comme le croit M. Wolfson, du rapport des divers *attributs* à la *substance* divine.

On ne se demande donc pas ici comment peut se concevoir une substance constituée d'une pluralité d'attributs. A cette question, répond, quelques lignes plus haut : 1° le renvoi du questionneur à la démonstration exposée dans le Traité : *Plus un être a de réalité,*

75. Descartes, *Principes,* I, art. 52.
76. *Ibid.,* art. 62.
77. Wolfson, *op. cit.,* I, p. 154.
78. *Lettre IX, à S. de Vries,* Ap., III, pp. 143-144, Geb., IV, p. 46.
79. *Ibid.,* Geb., p. 46, l. 2-7.

plus il doit avoir d'attributs, donc l'être infiniment infini doit en avoir une infinité; 2° l'indication d'une autre preuve, présentée comme la meilleure : *Plus un être a d'attributs, plus il faut lui accorder d'existence; donc à l'être qui a l'infinité des attributs, je suis obligé d'accorder le maximum d'existence*; ce par quoi cet être s'affirme comme le plus vrai de tous, — un être sans vérité étant un être sans existence, ainsi les chimères, les êtres de raison. D'où l'on voit que, puisqu'une telle idée est celle dont l'objet a le plus d'existence, l'idée d'une substance constituée d'une infinité d'attributs substantifs est la plus vraie de toutes. Une telle réponse n'a rien de commun avec cette réduction des attributs à des noms divins que Spinoza aurait prétendument reçue de la tradition juive.

Mais les *Cogitata Metaphysica* n'affirment-ils pas qu'il n'y a entre eux qu'une différence de raison ? Sans doute, mais c'est là une doctrine traditionnelle que Spinoza a rejetée dans tous ses autres ouvrages [80].

On objectera enfin que, si, dans ces conditions, on doit concevoir que l'infinité des attributs doit constituer la substance divine, on ne comprend en rien *comment* des substances incommensurables et irréductibles peuvent s'unir pour n'en faire qu'une, parfaitement simple et homogène ; — problème résolu sans difficulté par la réduction des attributs à des noms divins.

Mais où voit-on que, dans l'*Ethique*, Spinoza soutienne jamais la simplicité absolue de Dieu [81] ? Ne se contente-t-il pas, chaque fois qu'un correspondant ne comprend pas l'union en Dieu d'attributs hétérogènes, de le renvoyer à la nécessité pour l'*Ens realissimum* de les renfermer tous en lui, comme si par là leur union devenait du même coup intelligible [82] ? Or, à coup sûr, elle ne le serait en rien

80. La plupart des doctrines soutenues dans les *Cogitata Metaphysica* sont contraires à celles que Spinoza soutient ultérieurement, par exemple : Dieu est pur esprit; il exclut de lui l'étendue, dont il est le créateur, car l'étendue est divisible (I, chap. 2); Dieu est créateur (I, chap. 3, ch. 6, II, chap. 10); il opère par la liberté de sa volonté (I, chap. 2); il ne peut être constitué de substances (ou attributs) réellement distinctes; il est parfaitement « simple » (II, ch. 5); il n'a pas de modes, car les modes sont des altérations de la substance (*ibid*); il détermine par son entendement les choses qu'il crée hors de lui (II, chap. 7); les corps sont des substances de même attribut (II, chap. 5); l'homme est une combinaison de substances d'attributs différents (*ibid.*); il a un libre arbitre (I, chap. 3); son âme est immortelle (I, ch. 12), etc., toutes thèses cartésiennes qui seront détruites par l'*Ethique*. — Cette opposition radicale entre les *Cogitata Metaphysica* et l'*Ethique* a été soulignée par Schopenhauer, cf. *Die Welt als Wille und Vorstellung,* VI, chap. 50, Leipzig, Brockhaus, 1859, II, p. 739.

81. Elle n'est affirmée que dans les *Cogitata Metaphysica,* II, chap VI, Ap., I, pp. 468-470.

82. *Lettre IV, à Oldenburg, sub fin.,* Ap., III, p. 120, *Lettre IX, à de Vries,* p. 143, *Lettres XXXIV, XXXV, XXXVI, à Hudde,* Ap., III, pp. 245-252.

si cet Etre était homogène. *C'est donc qu'il ne l'est pas*, et que, au contraire, il est bigarré, mais infragmentable ; constitué d'attributs hétérogènes, mais inséparables. L'unité et l'indivisibilité de cet Etre n'est que l'impossibilité qu'il impose à ses attributs existants par soi, et réellement distingués quant à leur essence, de se dissocier et d'*exister séparément.* Son identité sous chacun d'eux n'est rien d'autre que l'indivisibilité de l'acte unique par lequel, tous en même temps (*simul*), de la même manière et avec la même nécessité (*eodem modo et eadem necessitate*), ils se causent et causent leurs modes ; acte qui, en conséquence, est celui-là même par lequel la substance unique, qu'ils constituent tous ensemble, se cause et cause ses modes [83].

De même, l'identité de l'âme et du corps comme identité d'une même chose sous deux attributs différents n'est que l'identité de la même cause, plus exactement, l'identité de l'*action causale* par laquelle leurs attributs respectifs les produisent comme deux modes d'essence différente, au même point de la chaîne des causes.

L'union d'attributs hétérogènes en un être unique et indivisible est alors parfaitement intelligible sans qu'il soit nécessaire de les réduire à des noms. C'est, au contraire, s'ils n'étaient que des noms qu'on ne concevrait pas comment ils pourraient tous ensemble « constituer » la substance. Car s'ils n'étaient que des « universels abstraits », c'est-à-dire des néants, Dieu, constitué d'une infinité d'attributs, serait constitué d'une infinité de néants.

Le concept de la simplicité et de l'homogénéité absolues de la substance divine apparaît donc comme l'assise fondamentale de la pyramide d'erreurs sur laquelle repose la fausse conception de la subjectivité des attributs.

*
**

§ IX. — Le dogme de la simplicité absolue de Dieu, héritage d'une tradition millénaire, accepté de tous, y compris Descartes, défendu, avant qu'il ne l'abandonne, par Spinoza lui-même dans les *Cogitata Metaphysica*, a été pendant longtemps généralement considéré comme la doctrine de l'*Ethique.* Si l'on veut le maintenir, tout en excluant, sous la contrainte des textes, l'interprétation subjectiviste-formaliste, on ne peut que constater, comme l'ont fait plusieurs [84], l'impossibilité de se représenter par une idée claire et distincte le concept d'une substance qui serait un être absolument homogène

83. Cf. *supra,* chap. VII, § XII, pp. 237 sqq.

84. Volkelt, *Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinozas,* Leipzig, 1872, pp. 41 sqq., Powell, *Spinozas Gottesbegriff,* Halle, 1899, p. 48, Camerer, *Die Lehre des Spinoza's,* 1877, pp. 9, 12, J. Martineau, *Study of Spinoza,* Londres, 1882, p. 185, Delbos, *Le Spinozisme,* Paris, 1915, pp. 51-52.

constitué d'éléments radicalement hétérogènes. D'où un effort qui, pour rendre concevable l'inconcevable, aboutit à une vaine prolifération de conceptions bâtardes [85].

Il ne saurait être question de s'y ensevelir. On se bornera aux types principaux, pour en dénoncer les erreurs fondamentales.

Leur principe général, c'est d'admettre que la réalité des divers attributs est effectivement *extra intellectum*, mais que leur distinction est étrangère à l'essence absolue de la substance. Ils en concluent que, les attributs n'étant pas eux-mêmes substantiels, la substance est en elle-même indéterminée, et qu'ils en sont les déterminations [86].

85. Cf. en particulier, Busolt, *Grundzüge der Erkenntnistheorie u. Metaphysik Spinozas,* Berlin, 1875, G. Huan, *Le Dieu de Spinoza,* Arras, 1913.

86. Huan, *op. cit.,* pp. 169 sqq. Eduard von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik,* Ier Teil., Leipzig, 1899, pp. 393 sqq. : « Spinoza est resté, quant au concept d'absolu, prisonnier des représentations moyenageuses ». Aussi pense-t-il « la substance comme un être absolument infini et indéterminé (*ens absolute infinitum*), dont on ne peut proprement rien penser, car toute détermination constitue une négation ou limitation qu'on doit écarter de l'absolument infini » (p. 393). Il contredit à cette essence indéterminée de l'être pur en le déterminant par un nombre infini d'attributs ; car, ou bien ces déterminations sont des limitations, et l'être infini est d'autant plus limité que leur nombre s'accroît ; ou bien elles n'en sont pas, et il est superflu de s'efforcer de diversifier à l'infini leur nombre fini connu (p. 394). La substance ne peut donc conserver sa simplicité que si elle n'est pas identique à ses attributs (p. 395). — Selon Lagneau, les attributs, étant la prédicabilité absolue en opposition avec la substance proprement dite, constituent un « degré inférieur » dans la « descente » de la substance aux modes (J. Lagneau, *Quelques notes sur Spinoza,* Rev. Mét., 1895, pp. 408-409). Aussi, les deux notions d'absolu pur et simple (substance) et de qualifié absolu (attribut) ne se recouvrent-elles pas dans la déduction, bien qu'étant identifiées dans l'intuition (pp. 409-410). L'attribut est ainsi, comme le note Lachièze-Rey (*Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza,* Paris, 1932, p. 66), un « compromis entre l'absolue infinité de la substance divine et l'inévitable relativité des attributs au mode ». — Et, « pour que l'idée de Dieu puisse remplir [son] rôle [c'est-à-dire nous donner l'idée d'une infinité d'attributs], il est nécessaire qu'elle se pose au-dessus et au delà de l'infinité des attributs et que cette infinité n'en soit qu'une expression sur un plan inférieur,... l'attribut étant une sorte de compromis entre Dieu et le mode » (pp. 68-69). Cf. Lasbax : « La détermination de Dieu par des attributs est tout entière l'œuvre de la Nature Naturée et n'a de sens que par rapport à ses modes » (*La Hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza,* Paris, 1919, p. 133. « Qu'on s'élève au-dessus du monde pour se transporter par delà l'entendement dans le domaine de la Nature Naturante, et l'on voit aussitôt les attributs, effaçant entre eux toute limite, se réunir les uns aux autres dans l'indivisible indétermination de la substance » (*ibid.,* p. 135). D'où la conception des attributs « comme émanation de la Puissance absolument infinie originaire » (*ibid.,* p. 146, etc.). — Semblablement, selon L. Brunschvicg (*Spinoza et ses contemporains,* 3e éd., Paris, 1923, p. 297), « la substance ne s'épuise dans aucun de ses attributs ; elle est l'affirmation absolue, qui est entièrement indéterminée, exclusive de toute négation ». Cf. Huan : « L'essence de la substance ne s'exprime pas non seulement dans aucun de ses attributs pris séparément, mais même dans leur infinité, et

De cette erreur, qui était déjà celle du formalisme [87], il résulte que subsiste au delà des attributs un résidu qui leur échappe. En conséquence, pour les uns, la substance demeure inconnaissable [88] et perd toute intelligibilité [89] ; pour les autres, elle est connaissable, mais par un acte *sui generis* d'intuition, qui restaure l'unité primitive de la substance au delà de la division en attributs, faussement introduite en elle par l'entendement analytique. D'où — avec de multiples variantes — deux espèces principales d'interprétations, dont les exemples les plus typiques sont, pour la première, celle de Huan [90], et pour la seconde, celles d'Eduard von Hartmann [91] et de Léon Brunschvicg [92].

§ X. — Selon la première, la distinction des divers attributs a sa source dans la substance en tant qu'elle se pose, non dans son essence absolue, mais dans sa relation, en soi intelligible, avec une série déterminée de modes éternels et infinis [93]. Les attributs ont ainsi un caractère phénoménal, comme le requiert le formalisme, mais, par une concession au réalisme, ce phénomène est objectivement fondé dans la substance, qui pose elle-même la relation par laquelle son absoluité se trouve oblitérée. Il en résulte, en tout cas, que, étant au-dessus de toute détermination et de toute relation, elle est inconnaissable.

Cette thèse tente de se fonder sur un raisonnement et sur des textes :

1° Le raisonnement — pour autant qu'un raisonnement cohérent puisse se dégager des propos inextricablement confus de l'auteur — serait à peu près le suivant. Etant un absolu, la substance exclut toute relation. Elle est, de ce fait, inconnaissable par ses attributs et échappe entièrement aux prises de la Pensée. En effet, la Pensée, en tant

reste en soi indéterminée et indéterminable » (*op. cit.*, p. 189). « L'essence de la substance ne s'épuise pas dans l'infinité de ses attributs » (p. 163), etc.

87. Cf. *supra*, § III, n° 8, pp. 430 sqq.

88. Cf. Huan : « L'essence de la substance n'est définissable par aucun attribut [et] est par suite inconnaissable ou indéterminable » (*op. cit.*, p. 169). « L'entendement ne peut jamais saisir l'en soi de la substance » (*ibid.*, p. 160). « La substance ne peut être embrassée totalement par un entendement, fût-il infini » (p. 161). « La perception que possède de cette infinité [des attributs] l'intuition intellectuelle ne suffit pas à donner à l'entendement une connaissance de l'en soi et de la substance » (p. 163). « L'essence propre de chaque attribut lui [à l'entendement] est en soi inaccessible ». « L'essence en soi de la substance n'échappe précisément aux prises de tout entendement, même supposé absolument infini, que parce qu'aucun attribut ne la révèle tout entière » (pp. 191-192).

89. *Ibid.*, p. 173.

90. *Op. cit.*

91. *Op. cit.*

92. *Op. cit.*

93. Huan, *op. cit.*, pp. 160 sqq.

qu'attribut, est déjà une relation, puisqu'elle se définit comme cause des idées ; de plus, tout ce qu'elle connaît, elle le connaît par ses idées, et les attributs, étant ce que l'entendement perçoit de la substance, sont des idées. Or, les idées sont des relations (du sujet à l'objet). Donc l'essence absolue de la substance reste radicalement inintelligible en son fond [94].

Ce sont là des considérations fantaisistes :

Si la Pensée se réduit à une relation parce qu'elle est conçue comme cause des idées, on doit en dire autant de la substance qui est conçue comme cause de ses modes. La Pensée n'est pas une relation, puisque c'est un attribut, c'est-à-dire une « chose ». Elle ne se définit pas comme cause des idées, puisqu'une puissance causale est une propriété qui résulte de sa définition comme attribut (I, *Scolie* de la *Prop. 29*, II, *Prop. 1, 3, 5*, etc.). Les attributs ne sont pas des idées, puisque les idées sont les modes de l'attribut. De plus, d'après les *Prop. 30* du Livre I, *3* et *Scolie,* du Livre II, l'absoluité de Dieu ne l'empêche pas de connaître dans son entendement « tels qu'ils sont en soi », son essence et tous les modes qui en découlent nécessairement ; enfin, ce qui vaut de son entendement vaut aussi de l'entendement fini (I, *Prop. 30-31*), pour autant que celui-ci a des idées adéquates (II, *Prop. 34*), lesquelles connaissent leurs objets tels qu'ils sont en soi (II, *Prop. 32* et dém. de la *Prop. 44*).

2° S'adressant à lui-même des objections : *a*) Nous avons une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu (II, *Proposition 47*) ; *b*) Dieu a une idée de son essence en tant que, pensant une infinité de modes infinis, il est « l'objet immédiat de son idée » [95] (II, *Proposition 3*) ; *c*) Dieu étant cause des choses telles qu'elles sont en soi en tant qu'il a une infinité d'attributs, sa substance en soi est constituée par eux (II, *Scolie* de la *Proposition 7*) [96] — l'auteur croit pouvoir les réfuter par les textes :

a) Adéquat ne signifie pas exhaustif. — Lorsqu'il a ce sens, comme dans le *Court Traité* (II, chap. XXXII), Spinoza nie que nous connaissions Dieu adéquatement. Dans la *Lettre 36,* il ajoute que nous ne le connaissons pas tout entier (*omnino*). Dans la *Lettre 64*, il précise que nous ne connaissons de lui que deux attributs. Dans l'*Ethique,* il affirme, sans doute, que nous le connaissons adéquatement, mais c'est parce que, ne donnant plus maintenant à ce mot le sens d'*exhaustif,* il désigne seulement par là le témoignage que, indépendamment de son rapport avec l'objet, l'idée vraie se donne immédiatement de sa vérité. Aussi peut-on avoir de Dieu une idée vraie en ignorant de lui

94. Huan, *ibid.*, pp. 161-162.
95. *Ibid.*, p. 164.
96. *Ibid.*, pp. 165-166.

tous ses attributs, sauf deux. D'où l'on doit conclure qu'une telle idée nous laisse ignorant de son essence absolue [97].

Cette argumentation prend comme acquises deux thèses qui sont deux erreurs : 1° pour connaître une chose dans son essence absolue, il faut la connaître *exhaustivement* ; 2° Dieu ne pouvant être connu exhaustivement, son essence absolue demeure inconnaissable.

Il est exact que, dans le *Court Traité*, *adéquat* a le sens d'*exhaustif*, comme chez Descartes, pour qui une idée vraie ne requiert pas d'être adéquate (*adaequata*), c'est-à-dire de « contenir en soi, toutes et chacunes, les propriétés qui sont dans la chose connue », mais seulement d'en faire connaître clairement et distinctement la nature [98]. Tel est le cas, en particulier, de l'idée de Dieu. C'est à cette doctrine que renvoie expressément Spinoza dans le chapitre VII de la partie I du *Court Traité* [99].

D'autre part, pour Descartes, Dieu est incompréhensible.

Seulement, s'il l'est, ce n'est pas parce que l'idée que nous en avons est inadéquate (non exhaustive), c'est parce qu'elle nous révèle positivement, avec la plus grande clarté et distinction, qu'il est un infini que notre entendement ne peut embrasser [100]. Corrélativement, lorsqu'une essence nous est intelligible, par exemple celle du triangle, c'est parce que nous en avons une idée qui nous la donne clairement et distinctement pour telle, ce n'est pas parce que nous en avons une idée adéquate (exhaustive), car une telle idée nous est toujours refusée, même des choses les plus infimes [101].

En conséquence, la première thèse : *Connaître l'essence d'une chose, c'est la connaître exhaustivement*, est fausse pour Descartes autant que pour Spinoza ; et la seconde : *Parce que Dieu ne peut être connu exhaustivement, son essence absolue est nécessairement inconnaissable*, l'est également.

Reste à savoir maintenant si Spinoza enseigne comme Descartes que l'idée claire et distincte — mais non exhaustive — de Dieu nous révèle qu'il est incompréhensible. Il ne l'enseigne nullement

97. *Ibid.*, pp. 164-165. — Même affirmation chez Busolt : « L'intellect fini a sans doute une connaissance adéquate de la substance, mais cette connaissance n'est qu'une croyance vraie, et non une perception réelle, claire et distincte », Busolt, *op. cit.*, § 12, n° 2, p. 135.

98. Descartes, *Rép. aux IV^es Obj.*, A. T., VII, p. 220, l. 6 sqq., IX, p. 171.

99. *Court Traité*, I, chap. VII, Ap., I, § 11, p. 90. Le renvoi à la p. 18 des *Réponses* de Descartes vise les lignes 21-24 de la p. 368 des *V^es Réponses* dans l'édition A. T., VII.

100. *Lettre à Clerselier sur les V^es Obj.*, IX, p. 210, l. 10-15 ; cf. *III^e Méd.*, VII, p. 46, l. 22-28, *1^es Rép.*, VII, pp. 113 sqq., *A Mersenne*, 15 avril 1630, I, p. 145, 6 mai 1630, I, p. 152, juillet 1641, III, pp. 392-393, *Entretien avec Burman*, V, p. 154, *A Clerselier*, 23 avril 1649, V, p. 356.

101. *Rép. aux V^es Obj.*, VII, p. 365, l. 1-5, p. 368, *Lettre à Mersenne*, 31 décembre 1640, III, p. 274, l. 16-19.

dans le *Court Traité*[102], où sa critique des fausses définitions de Dieu atteste le contraire.

Il confirme sa doctrine, avec plus d'éclat encore, dans l'*Ethique* ; mais, par un remarquable changement de terminologie, imposé par le bouleversement qu'il introduit dans la théorie cartésienne de l'idée vraie, cette idée est dite maintenant adéquate, parce qu'elle consiste en la connaissance *totale* des raisons de son objet. Cette adéquation diffère de l'exhaustivité proprement dite en ce qu'elle est connaissance exhaustive des *causes* ou *raisons* de l'objet, tandis que l'autre est connaissance exhaustive de ses *propriétés*. La première l'emporte sur la seconde en ce qu'elle rend absolument intelligible la *nature* de la chose, car elle en procure la genèse, ce à quoi l'exhaustivité proprement dite est indifférente et n'ajouterait rien. On notera aussi que la définition de l'idée adéquate comme idée qui, prise en elle-même, sans relation avec son objet, a toutes les dénominations intrinsèques de l'idée vraie (II, *Définition 4*) n'est pas parfaite, mais seulement indicative, puisqu'elle énonce la propriété de cette idée, mais non la raison génétique de sa nature. Sa définition parfaite résulte du *Corollaire* de la *Proposition 11* et de la *Proposition 34* du Livre II : « Adéquate est l'idée qu'a Dieu en tant seulement qu'il constitue l'essence de l'Ame humaine », ce par quoi celle-ci se trouve renfermer dans l'idée qu'elle a de la chose, l'idée de la cause entière tant de cette chose que de l'idée qu'elle en a. De là se déduit la propriété énoncée par la *Définition 4* ; car, renfermant en elle la connaissance de toutes les causes ou raisons par quoi elle procure la vraie connaissance de la chose (*vere scire est scire per causas*), non seulement, par là, elle saisit la vérité, mais elle sait qu'elle la saisit, puisqu'elle sait les raisons par quoi il est nécessaire qu'elle la saisisse. Aussi rend-elle compte immédiatement d'elle-même et, démontrant par elle-même sa vérité (*verum index sui*), est-elle intuitive.

En conséquence, on pourra établir contre Descartes que, du moment que nous avons une idée, non exhaustive, certes, mais claire et distincte de Dieu, nous connaissons parfaitement son essence absolue. En effet, étant adéquate, cette idée fait connaître son objet : Dieu, par sa raison totale ou « cause adéquate »[103], c'est-à-dire par sa définition génétique (I, *Définition 6*, qu'on retrouve dans la *Proposition 10* et son *Scolie*). Elle connaît alors la nature de Dieu comme Dieu la connaît, étant identique, en tant qu'adéquate, à l'idée que Dieu a de sa nature[104]. Ainsi, renfermant en elle Dieu en tant

102. Spinoza, *Court Traité,* I, chap. VII, Ap., I, pp. 88-89, II, *Préface, ibid.,* p. 99.
103. *Ethique,* III, *Définition 1,* Ap., p. 252.
104. II, *Prop. 32, 34.*

que Dieu la cause absolument, elle est « absolue et parfaite »[105], tout autant que l'est l'idée de l'essence du cercle, lorsque, par sa définition génétique, on le construit en faisant tourner une droite autour d'une de ses extrémités immobile. Par là, il est satisfait à l'exigence première de la philosophie : exorciser l'incompréhensibilité de Dieu[106], sans pourtant qu'il soit besoin de connaître « exhaustivement », ni ses propriétés, ni ses attributs[107].

D'où le retournement spinoziste de la doctrine cartésienne[108] : loin que les essences finies soient, de par leur finitude, seules intelligibles, et Dieu, de par son infinitude, positivement connu comme incompréhensible, elles ne sont intelligibles que parce que l'infinitude de Dieu, absolument intelligible par soi, est entièrement comprise, comme leur cause totale, en chacune d'elles et en chacune de leurs idées.

b) La seconde des objections adressées par l'auteur à lui-même[109] ne viendrait certes pas à l'esprit de ses contradicteurs. Aucun d'eux, en effet, n'irait s'imaginer que si Dieu connaît sa nature absolue, c'est que (de par la *Proposition 3* du Livre II) il a l'idée de son essence et de tout ce qui en découle « *parce qu'il est l'objet de son idée* » ; car ils savent, par la *Proposition 5*, que, si Dieu a cette idée et, par là même, est l'objet de son idée, c'est non point *parce qu'il en est l'objet*, mais *parce qu'il est chose pensante* et produit nécessairement l'idée par laquelle il se connaît. En outre, de cette doctrine correcte que personne ne lui conteste, l'auteur tire des conséquences aussi aberrantes que l'objection imaginaire qu'il réfute, en concluant que Dieu, produisant l'idée de son essence en tant qu'il est attribut Pensée, « ne se connaît que dans sa forme attributive », et laisse échapper sa nature absolue. C'est là postuler (contre I, *Prop. 30*, II, *Prop. 43* et *Scolie*, *44* et *Dém.*, etc.) que l'idée vraie ne représente pas les choses comme elles sont en soi ; alors que l'appel à la *Prop. 16* du Livre I, renvoyant à son tour à la définition génétique de Dieu (I, *Définition 6*), prouve que Dieu a l'idée de son essence absolue, qu'il la connaît génétiquement et *par là même* connaît l'infinité des attributs qui la constituent et l'infinité des modes qui découlent de chacun d'eux (*Dém.* de la *Prop. 16*).

c) Selon l'auteur, de ce que, dans le *Scolie* de la *Prop. 7* du

105. « Omnis idea quae in nobis est absoluta, sive adaequata et perfecta, vera est », II, *Prop. 34* et dém.

106. *Principia phil. cart.*, Préface, Ap., I, p. 301, *Ethique*, I, *Appendice*, Ap., pp. 107, 110-111.

107. Cf. *Lettre LVI, à Hugo Boxel*, Ap., III, p. 309, Geb., IV, p. 261, l. 7-18.

108. « Je n'ai jamais traité de l'infini que pour me soumettre à lui et non point pour déterminer ce qu'il est, ou [ce] qu'il n'est pas », *Descartes à Mersenne*, 28 janvier 1641, A. T., III, p. 293, l. 24-27.

109. Huan, *op. cit.*, pp. 164-165.

Livre II, Dieu est posé comme cause de l'en soi des choses, en tant qu'il les produit dans l'infinité de ses attributs, il résulterait seulement que la connaissance de l'en soi des choses implique celle de l'infinité des attributs, mais non celle de l'en soi de la substance. De plus, le même *Scolie* établirait que l'en soi de la substance consiste, non dans l'infinité des attributs, mais dans le principe qui en établit l'identité. Or, si ce principe doit être donné en Dieu, on ne voit pas qu'il puisse nous être connaissable [110]. Là encore, le contraire est évident : c'est parce que l'on connaît ce principe — depuis le *Scolie* de la *Proposition 10* du Livre I — qu'a pu être établie l'unité (et non l'identité) qu'il impose. Ce principe, c'est la substance souverainement réelle, qui, devant, par définition, comprendre toutes les réalités, c'est-à-dire tous les attributs concevables par un entendement infini, s'anéantirait si seulement l'un d'eux lui était ôté, c'est-à-dire existait par soi séparément d'elle. D'où il résulte qu'ils existent par soi tous ensemble et non séparément ; que la *causa sui* de chacun d'eux est identique à celle de la substance et réciproquement, si bien que l'identité de l'action causale et de son comportement en chacun d'eux fait de la substance qu'ils constituent une seule et même chose ou cause, identique sous la diversité de leurs essences incommensurables : « *Nihil in natura clarius* », remarque Spinoza [111].

Quant à distinguer réellement « l'infinité des attributs et le principe qui en établit l'identité », c'est supposer, d'abord, que l'identité de la substance consiste dans l'identité de ses attributs, alors que, malgré son identité, ils doivent y être conçus comme réellement distincts, quoique constituant tous ensemble une seule et même chose (ou cause) ; c'est, ensuite, concevoir comme deux choses différentes l'être de la substance et les réalités qui la constituent, absurde battologie, que dément déjà expressément le *Corollaire* de la *Proposition 4*, dans l'*Appendice* du *Court Traité* : « La nature... est formée d'attributs infinis dont chacun est infini et souverainement parfait en son genre, à l'essence desquels appartient l'existence, en sorte qu'en dehors d'eux n'existe aucune essence ni aucun être, et elle coïncide ainsi exactement avec l'essence de Dieu, seul auguste et béni ».

§ XI. — L'autre espèce d'interprétation l'emporte sur la première en ce qu'elle reconnaît, conformément au dogme fondamental du spinozisme, l'intelligibilité de Dieu. Ses deux échantillons typiques : Eduard von Hartmann, Léon Brunschvicg, diffèrent entre eux moins par le fond que par le climat qui reflète, là celui de la philosophie allemande, et ici celui de la philosophie française. Enfin, le premier se contente d'un exposé péremptoire dont l'apparente cohérence et

110. *Ibid.*, pp. 166 sqq.
111. I, *Scolie* de la *Prop. 10,* Ap., p. 38.

le ton « grand et magnifique » doivent tenir lieu de preuves, tandis que le second tente de se fonder sur des textes et des rapprochements historiques.

Pour Eduard von Hartmann, Dieu produit un entendement qui décompose en attributs la substance simple à la façon dont le prisme décompose la couleur blanche en couleurs élémentaires. Si cette décomposition est illusoire (*ein unwahrer, rein subjektiver Schein*), les attributs, intrinsèquement, ne le sont pas, car ils sont réellement en elle comme les couleurs du prisme sont dans la blancheur. Ils n'en sont donc pas, comme le veut le formalisme, des aspects trompeurs, comparables aux couleurs que prêtent aux choses des lunettes colorées. Enfin, le prisme faisant partie de Dieu, cette décomposition même a un certain fondement objectif. D'autre part, l'unité, que l'entendement analytique a divisée, est recomposée par l'entendement synthétique à partir des attributs comme s'ils en étaient les constituants. Mais, apercevant que la substance, étant par soi, ne peut être constituée d'éléments différents d'elle, l'entendement synthétique découvre que la distinction qui a été introduite entre eux doit s'abolir dans la substance dont l'indétermination totale est seule capable de sauvegarder la simplicité absolue [112].

L'avantage de cette interprétation sur le formalisme subjectiviste est des plus minces. On y retrouve finalement toutes les erreurs déjà réfutées : attributs réduits à une fausse vision de Dieu, dépendants de la conception de l'entendement, substance indéterminée, rejetée au delà d'eux, absolument simple ; entendement posé comme sans vérité (*unwahr*) ; comme divisant ce qui est un — et, qui plus est, en « parties » constituantes (*konstituierende Bestandteile*), alors que, pour Spinoza, toute partie est finie. Il s'y ajoute ces notions d'entendement analytique et d'entendement synthétique, dont on chercherait en vain la trace à travers toute l'œuvre de Spinoza.

§ XII. — Pour Léon Brunschvicg, l'interprétation idéaliste formaliste et l'interprétation réaliste expriment l'opposition entre deux méthodes : la régression analytique, ou ordre de l'intelligence, la progression synthétique, ou ordre de l'être. Selon la première, l'intelligence pose *avant la substance* les attributs qu'elle distingue les uns des autres, pour remonter à celle-ci, comme au principe de leur identité interne et de leur existence ; les attributs sont alors seulement *intra intellectum*. Selon la seconde, la substance, *Natura Naturans*, est posée avant les attributs [113], qui, produits immédiatement par son acti-

112. E. von Hartmann, *op. cit.*, I, pp. 394-399.

113. Rappelons que la déduction de la Nature Naturante consiste à déduire le Dieu cause comme identique à ses attributs ; cf. *supra*, chap. X, §§ XIX sqq., pp. 300 sqq.

vité immanente, participent de son objectivité absolue ; les attributs sont alors *extra intellectum.* Contradictoires dès qu'on les isole de leur principe respectif, ces deux interprétations s'expliquent sans difficulté sitôt aperçu que l'une s'établit à partir de l'*Ideal Grund*, l'autre à partir du *Real Grund*, et que la première doit s'effacer devant la seconde, qui s'installe dans l'être, par quoi les attributs existent. L'ordre analytique est en effet inadéquat à l'ordre synthétique, car, si tout attribut s'épuise dans la substance, celle-ci ne s'épuise en aucun d'eux : « Entre ces attributs que l'intelligence de l'homme sépare l'un de l'autre, qu'elle commence à énumérer, qu'une intelligence infinie concevrait comme infiniment nombreux, et la puissance infinie d'où ils tiennent l'être, il y a encore la distance d'une affirmation relative à un certain genre de détermination, entouré par tous les autres genres comme d'une infinité de négations, et l'affirmation absolue, qui est entièrement indéterminée, exclusive de toute négation ». Ainsi, « l'essence qui enveloppe l'existence est incommensurable avec les essences que l'intelligence détermine » [114].

Cette interprétation s'achève par un parallèle avec Descartes :

Descartes, partant de l'esprit humain (*mens*), et non de Dieu, comme Spinoza, suit l'ordre analytique et reste placé sur le plan de l'intelligence. Concevant Dieu de ce point de vue, il assimile l'entendement divin à l'entendement humain, l'un ne différant pas plus de l'autre que l'idée du nombre infini ne diffère de l'idée du nombre binaire ou ternaire [115]. Il aboutit par là « au Dieu de l'entendement », qui est « anthropomorphique ». Lorsqu'il tente de « dépasser cet ordre de l'entendement pour pénétrer au cœur de la substance divine », il en est réduit à des négations et pose Dieu comme incompréhensible. Au contraire, Spinoza, faisant prévaloir l'ordre synthétique, échappe à ces deux erreurs, car pour lui : 1° l'entendement divin, sans commune mesure avec l'entendement humain, est comme le chien constellation au chien aboyant ; 2° le renoncement à l'anthropomorphisme n'est pas résignation à l'agnosticisme, car « l'intuition de la raison », « saisissant Dieu » au delà des « analogies de l'entendement », permet d'exorciser son incompréhensibilité, dénoncée comme le préjugé majeur dans la *Préface* des *Principes de la philosophie cartésienne* [116].

Cette interprétation se concilie difficilement avec les textes.

a) Aucun texte n'énonce, ni même ne suggère, que l'entendement divise l'unité de la substance en une pluralité d'attributs, qui, pour un entendement infini, serait en nombre infini, car l'entendement est défini comme reflétant les choses telles qu'elles sont, sans rien y ajouter

114. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, pp. 295-297.
115. Descartes, *IIes Rép.*, A. T., VII, p. 137, l. 8-14, IX, p. 108.
116. Brunschvicg, *op. cit.*, pp. 297-299.

ou retrancher[117]. En outre, la pluralité des attributs n'est pas celle du nombre, car elle est infinie, alors qu'il n'y a pas de nombre infini, et chaque attribut est infini, alors que chacune des unités constituant le nombre est finie. Enfin, le nombre est le fait de l'imagination, non de l'entendement[118].

b) La déduction, dans l'*Ethique*, ne consiste pas à remonter des attributs à la substance comme des conséquences au principe pour redescendre à eux comme du principe aux conséquences, car les *attributs ne sont pas des conséquences*[119] ; elle consiste à concevoir l'attribut comme l'élément constitutif avec lequel, par après, cette substance est construite et instituée comme le principe suprême d'où l'on déduira ultérieurement une infinité de conséquences. Enfin, ces conséquences ne sont pas ses attributs, mais ses *propres* d'une part, et d'autre part ses *modes*. Le procès est donc de bout en bout génétique, autrement dit synthétique. De même, dans la géométrie, en construisant d'abord un cercle par la rotation d'une droite autour d'une de ses extrémités immobile, puis en déduisant de là ses propriétés, on ne procède pas d'abord analytiquement, puis synthétiquement, mais on poursuit une seule et même déduction génétique.

c) Les attributs ne tenant pas leur existence de la substance, mais existant par soi tous ensemble (*simul*) en elle[120], constituent son existence tout autant que son essence. Et de là on conclut que l'existence de Dieu et son essence sont une seule et même chose[121].

d) Si la substance, comme *Natura Naturans*, devait « être posée avant les attributs » en tant qu' « elle les produirait immédiatement », les attributs seraient ses modes infinis immédiats et appartiendraient à la *Natura Naturata* ; or, « on doit entendre par Nature Naturante, ce qui *est en soi et est conçu par soi*, autrement dit, ces attributs de la substance qui expriment une essence éternelle infinie » (I, *Prop. 29, Scolie*).

e) La substance divine n'est pas un indéterminé absolu dont les attributs seraient, chacun, une détermination ou une négation, mais un être absolument réel qui les requiert tous comme ses perfections positives constituantes, en vertu de l'axiome : « Plus une chose a de réalité, plus elle a d'attributs » (I, *Prop. 9*)[122].

f) Etant puissance du vrai, l'entendement ne peut nous faire connaî-

117. Cf. *supra*, chap. Ier, § VII, p. 32 (notes 47, 48, 51, 52) ; et ici *Appendice*, § III, n° 7, p. 430.

118. Cf. *ibid.*, § III, n° 5 et 6.

119. Cette thèse, soutenue primitivement par Spinoza (*Court Traité*, Dialogue, après le chap. II de la Partie I, § 9, Ap., I, p. 63) dans un texte très ancien, a été abandonnée ultérieurement, bien avant l'*Ethique*.

120. *Ethique* I, *Prop. 10, Scolie, Court Traité, Appendice I, Prop. 4* et *Corollaire*.

121. *Ethique*, I, *Prop. 20 ;* cf. *supra*, chap. X, § XXII, p. 280.

122. Voir ici *Appendice*, § III, n° 9 et 10, p. 43.

tre les choses selon de « fausses analogies ». Aussi l'anthropomorphisme consiste-t-il, selon Spinoza, à conférer à Dieu, non les attributs infinis et éternels que l'entendement lui reconnaît, mais des déterminations finies que l'imagination tire de la perception confuse des modes[123]. Loin d'imposer l'anthropomorphisme, l'entendement est, au contraire, ce qui le dissout en définissant Dieu comme « une substance constituée d'une infinité d'attributs infinis et éternels ».

g) Enfin, toute idée de l'entendement, étant adéquate, c'est-à-dire « absolue et parfaite », est, en ce sens, intuitive[124]. On ne voit donc pas comment on lui opposerait une intuition de la raison qui serait à elle comme la vision intime du vrai à une analogie extrinsèque. C'est là une opposition qu'on pourrait découvrir chez certains néoplatoniciens, ou plus tard, selon des nuances diverses, chez un Fichte ou chez un Schelling, mais qu'on chercherait en vain chez Spinoza.

Le parallèle institué entre Descartes et Spinoza n'est pas moins sujet à caution. Si, chez Descartes, l'entendement humain et l'entendement divin étaient assimilés, la science que nous aurions de Dieu serait celle même que Dieu a de lui ; comment en conclure alors que Dieu nous serait incompréhensible ? Corrélativement, si, chez Spinoza, ces deux entendements étaient incommensurables, notre science de Dieu n'aurait aucun rapport avec celle même que Dieu a de lui ; comment en conclure alors que Dieu nous serait intelligible ? Mais ce double problème ne se pose pas, car il se trouve, au contraire, que l'incommensurabilité des deux entendements est affirmée par Descartes et niée par Spinoza. Si, pour Descartes, l'entendement de Dieu est au nôtre comme le nombre infini au nombre fini, c'est seulement en ce sens qu'ils sont tous deux des *esprits* — de même que le nombre infini et le nombre fini sont tous deux des nombres — ; en conséquence, Dieu en tant qu'esprit pourrait être la cause formelle de notre esprit, alors qu'il est cause nécessairement éminente de la matière, toutes les perfections matérielles, même portées à l'infini, étant hétérogènes à Dieu, pur esprit, puisque la matière n'a aucun rapport avec l'esprit[125]. Mais il n'en résulte nullement que soit exclue l'incommensurabilité de notre esprit et de l'esprit de Dieu : en effet, 1° l'immensité, la simplicité, l'unité absolues de Dieu excluent toute univocité entre ses perfections et les nôtres[126] ; 2° le nombre infini étant incompréhensible et incommensurable avec le nombre fini, notre entendement, qui est comme le nombre fini, est incommensurable

123. *Ethique,* I, *Scolie 2* de la *Prop. 8, Prop. 15, Scolie, sub init., Appendice,* Ap., pp. 112 sqq. Cf. Delbos, *La doctrine spinoziste des attributs de Dieu,* Année philosophique, 1912, pp. 14-16 ; *Le Spinozisme,* pp. 50-57.
124. Cf. *supra,* § XI, pp. 454-455.
125. Descartes, *IIe Rép.,* A. T., IX, p. 108.
126. *Ibid.*

avec l'entendement de Dieu, qui est comme le nombre infini [127]; 3° l'entendement de Dieu, capable de comprendre ce qui nous est incompréhensible, élevé au-dessus des vérités éternelles et du principe de contradiction, est sans rapport avec le nôtre [128]. En ce sens, il en est la cause éminente.

Quant à Spinoza, s'il professe encore dans les *Cogitata Metaphysica* la doctrine maïmonidienne de l'incommensurabilité entre la science de Dieu et celle de l'homme, il la rejette dans les *Propositions 30* et *32* du Livre I, comme il récuse dans le *Scolie* de la *Proposition 17* la comparaison de l'entendement divin et de l'entendement humain avec le chien constellation et le chien aboyant [129].

Cette interprétation ne peut donc pas plus se maintenir que sa parente, celle d'Eduard von Hartmann. Il reste que, si elle ne vaut pas en tant qu'image fidèle du spinozisme, elle vaut en tant qu'incarnation privilégiée de la doctrine brunschvicgienne. Aussi le transmute-t-elle comme ce qui s'incarne transmute du tout au tout ce en quoi il s'incarne [130].

*
**

§ XIII. — De ce qui précède, il résulte qu'aucune de ces tentatives ne réussit mieux que le pur formalisme à se fonder sur les textes, et que, tout en étant moins logiques que lui, elles ne réussissent guère finalement à éviter le subjectivisme qu'elles visent à conjurer.

Mais certaines interprétations délibérément réalistes n'y parviennent pas mieux non plus. C'est le cas de l'interprétation dynamiste dont l'origine remonte à Jacobi et à Herder [131], et dont, à l'époque contem-

127. *Principes,* I, art. 26, *IIe Rép.,* IX, pp. 109-110, *A Mersenne,* 28 janvier 1641, III, p. 293, l. 20-27, p. 294, l. 6-7.

128. *A Mesland,* 2 mai 1644, A. T., IV, p. 118, *VIes Réponses,* n° VIII, A. T., IX, p. 236, *Lettre à Morus,* 5 février 1649, V, pp. 272-273, *A Arnauld,* 29 juillet 1648, pp. 223-224. — Il est évident que l'identité en Dieu de la volonté et de l'entendement et la dépendance des vérités éternelles à l'égard de cette volonté arbitraire rendent l'entendement de Dieu incommensurable avec le nôtre. Cf. plus haut, I, chap. X, § IV, p. 275.

129. Cf. *supra,* chap. X, § II, *sub fin.,* et § III, pp. 273 sqq.

130. Cf. le bel article : *Sommes-nous spinozistes ?* (*Chronicon Spinozanum,* La Haye, 1927, V, pp. 53-64). Léon Brunschvicg y invoque, en commençant, cette réflexion d'Arthur Hannequin, très éclairante en l'espèce : « Peut-être Spinoza a-t-il trouvé le vrai fond de ce qu'il y a de religieux dans notre âme en y trouvant la présence de ce qu'il appelait la substance de Dieu. *C'est peut-être le seul exemple d'une doctrine religieuse que n'ébranle en rien la ruine de toute la construction métaphysique qui l'enveloppe* », *Ecrits philosophiques,* I, p. 153 [mots soulignés par nous]. De ce point de vue, le respect de cette construction devient subsidiaire.

131. Cf. Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen,* in : *Sämt. Werke,* 1819, t. IV, 1, p. 183 ; *Beilagen, ibid.,* pp. 114 sqq. ; Herder, *Gott, einige Gespräche über Spinoza's System,* in *Zur Phil. u. Gesch.,* éd. 1828, IX, p. 145.

poraine, le défenseur fut, à la fin du XIX[e] siècle, l'historien Kuno Fischer [132]. C'est que lui aussi part du postulat que Dieu est indéterminé et l'attribut déterminé. Le problème se réduit alors à essayer d'imaginer comment un tel attribut peut être affirmé d'une substance « qui ne tolère aucune détermination » [133]. On croira l'avoir résolu en imaginant que l'attribut est à Dieu « comme la force à la cause, la force originelle (*Urkraft*) à l'être originel ». Bref, les attributs sont ce par quoi la substance est force productrice [134], ce sans quoi elle ne serait qu' « essence impuissante, unité inféconde et sans vie, nuit de l'absolu où toutes les différences s'évanouissent » [135]. Se distinguant réellement par leur nature, leur multiplicité, leur détermination, de l'essence, en soi sans force, une, simple et homogène de la substance, ils ne sauraient nous la faire connaître. Toutefois, comme ils ne se réduisent pas aux concepts que nous en avons, notre entendement peut sans eux et au delà d'eux connaître Dieu dans sa vérité, « car il peut en faire abstraction comme s'il ôtait de ses yeux des verres de lunettes », ce dont il serait fort empêché, si, comme le veut le formalisme, « ces verres étaient ses yeux mêmes » [136].

On retrouve là tous les préjugés des interprétations précédentes, avec quelques difficultés en plus. Certes, les attributs sont des forces, si, par là, on entend la puissance de Dieu. Mais, en les distinguant réellement de l'essence qui sans elles serait « impuissante et inféconde », on contredit au concept de substance qui est identité de l'essence et de la puissance [137], et qui, en tant que *causa sui* et *causa rerum*, est « *essentia actuosa* ». En réduisant entièrement les attributs aux forces seules, on contredit aussi au concept d'attribut qui se définit par l'intelligibilité de l'essence autant que par la puissance ; on les sépare de l'essence, alors qu'ils en sont les ingrédients ; on transforme les forces en qualités occultes du fait qu'on les distingue réellement de la cause qu'elles mettent en œuvre ; on introduit entre les attributs et Dieu une distinction réelle (ou, à tout le moins, modale), alors qu'elle est de raison, et entre eux une distinction de raison, alors qu'elle est réelle. Enfin, *last, but not least*, on retombe dans l'ornière du subjectivisme. Il revient au même, en effet, que les verres déformants soient notre propre entendement ou des choses réelles hors de lui, car dans les deux cas les attributs sont conçus

132. K. Fischer, *Gesch. der Neueren Phil.*, I[er] Band, 2 ter Teil, 3[e] Aufl., 1880, pp. 356.
133. K. Fischer, *ibid.*, p. 357. « Identifier les attributs avec la substance, c'est nier le spinozisme et se rapprocher des atomistes et de Leibniz » (*ibid.*, p. 395).
134. « Sie setzen die Substanz in Kraft », *ibid.*, p. 366.
135. *Ibid.*, p. 367.
136. *Ibid.*, pp. 370-375.
137. *Ethique*, I, *Prop. 34*, Ap., p. 100.

comme faussant notre vision de Dieu, et la substance divine est rejetée hors d'eux comme un être indéterminé qu'on ne peut connaître qu'en faisant abstraction d'eux [138].

***

§ XIV. — La multiplicité et la dimension de ces erreurs, leur répétition obstinée de décade en décade, et, devant des textes écrits noir sur blanc, la cécité de tant d'esprits parmi lesquels il en est de supérieurs, tout cela semblerait devoir, sinon « exciter le rire ou la nausée » [139], du moins autoriser un scepticisme désabusé à l'égard de l'Histoire de la Philosophie. Cependant, la cause en est aisément décelable : c'est la puissance du préjugé ; et le remède est à portée de la main : c'est le premier précepte du *Discours de la Méthode* : « Eviter soigneusement la précipitation et la prévention ». Mais on se rend compte que, si cette règle est la plus simple de toutes, elle est, à coup sûr, de beaucoup, la plus difficile à mettre en pratique.

138. K. Fischer, *ibid.*, p. 371. — Trendelenburg, écartant le formalisme subjectiviste, rejette aussi le dynamisme de K. Fischer. Il assimile les attributs à diverses définitions du même être, qui diffèrent entre elles comme la définition du cercle par la rotation du rayon autour d'un point fixe diffère de sa définition algébrique par le rapport des ordonnées et des abcisses. Ces deux définitions sont sans action l'une sur l'autre, puisqu'elles sont des expressions différentes d'un même être (cf. *Historische Beiträge,* III, pp. 370-371). Comparaison inadéquate, car 1) ces deux définitions ne constituent pas deux genres d'être incommensurables ; 2) elles n'enveloppent pas le parallélisme ; 3) elles ont comme conséquence des propriétés *rigoureusement identiques* (celles du cercle), et non des propriétés corrélatives, définies différemment, etc. De plus, dépouillant les attributs de toute réalité propre, cette thèse rejoint, pour l'essentiel, la thèse subjectiviste.

139. « Vel risum, vel nauseam movere solent » (à propos des partisans de la localisation de l'Ame dans la glande pinéale), *Ethique,* II, *Prop. 35, Scolie,* Ap., p. 199, Geb., II, p. 117, l. 21.

APPENDICE N° 4

Interprétation et critique hégéliennes des concepts spinozistes de substance, d'attribut et de mode

(Cf. Appendice n° 3, § II, p. 428)

§ I. — L'interprétation du spinozisme, et en même temps sa critique, découlent, chez Hegel, de son insertion dans l'un des moments de la dialectique de l'Idée, ce par quoi il est réduit à l'imparfaite ébauche d'une catégorie, celle de la *réalité* (*Wirklichkeit* : littéralement, *effectivité*).

La *réalité*, par quoi s'accomplit la *relation essentielle*, identifie en elle l'essence et l'existence, l'intérieur et l'extérieur, l'*être qui se manifeste* n'étant ainsi rien d'autre que *cette manifestation même.* L'évanouissement de toute différence entre les deux enveloppe à la fois l'identité absolue, qui, comme négation de tous les prédicats, est vide, et la totalité absolue, qui, comme position de tous les prédicats, est pleine. Cette contradiction est médiatisée par l'intériorisation dans l'absolu de la forme de réflexion, source de la détermination et du divers, d'abord posée comme extérieure à lui et comme un pur négatif. Promouvant sa révélation à soi par le moyen de la négation de ce négatif, intégrant en lui la forme de réflexion comme son mouvement propre de manifestation à soi-même, l'absolu se constitue alors comme *réalité absolue* (*absolute Wirklichkeit*), c'est-à-dire *puissance absolue* (*Wirklichkeit = Wirksamkeit*) *de se révéler à soi* comme identité et totalité absolues [1].

§ II. — Ce mouvement de réalisation comporte trois étapes : l'*absolu comme tel*, l'*attribut*, le *mode.*

a) *L'absolu comme tel* rejette au dehors, comme étranger à lui, la réflexion d'où sortent l'opposition, le déterminé et le divers. De ce fait, il est identité absolue. *b*) Mais, par là même, il est imparfait, car, n'étant l'absolu que pour une réflexion extérieure à lui, il n'est pas l'*absolu absolu*, mais seulement l'absolu grevé d'une déterminité

1. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik,* zweites Buch, III^er Abschnitt, éd. Lasson, II, pp. 156-157.

(*Bestimmtheit*), bref, il est attribut. *c*) Cependant, comme la réflexion extérieure, par rapport à laquelle il est attribut, lui est, de par l'identité de l'extérieur et de l'intérieur, intérieure et immédiate, il n'est pas qu'attribut, car il est lui-même la forme absolue qu'il fait apparaître en lui et qu'il détermine comme attribut. Il tient alors l'attribut pour un pur néant (*Nichtiges*), pour une apparence (*Schein*) extrinsèque, pour une simple façon d'être (*Art und Weise*), bref, pour un *mode*. Comme on le voit, le mode n'est pas simplement une extériorité donnée où l'absolu se perd dans une diversité intotalisable et sans retour sur soi, mais il est l'extériorité posée par l'absolu comme extériorité, l'apparence révélée à lui comme apparence ; non point manifestation extérieure à lui, mais manifestation intérieure à lui de ce qu'il est en lui-même. De l'identité indifférente, où, immobile et non réfléchi, l'absolu *était simplement ce qui est le même* (*das Gleichseiende*), le mouvement de la réflexion, en posant et en abolissant la détermination d'attribut qu'il confère à l'absolu, fait passer celui-ci à l'identité absolue pleine et active, où *il se pose comme le même* (*das sich selbst Gleichsetzende*). Ainsi, le mode marque le retour sur soi de l'absolu, où, l'apparence étant révélée comme apparence, la réflexion se dissout en elle-même, au profit de la réalité absolue (*absolute Wirklichkeit*[2]), comme puissance de se manifester à soi.

§ III. — Dans la philosophie de Spinoza, la substance, selon Hegel, correspond aux concepts de l'absolu et de sa relation avec la réflexion tels qu'ils viennent d'être exposés. Philosophie défectueuse, estime-t-il, pour ce qu'elle pense comme extérieurs à l'absolu la réflexion et le divers des déterminations dont celle-ci est le principe. Toutes les choses considérées ordinairement par la pensée comme indépendantes sont purement et simplement posées dans la substance unique, totalité indissociable où elles se dissolvent. La détermination est posée comme négation, mais non comme négation absolue, c'est-à-dire non comme forme de la réflexion suscitant le négatif afin de le nier et de susciter ainsi la révélation intérieure de la substance à elle-même. Aussi n'y a-t-il pas, de la substance, une connaissance immanente. Etant unité absolue de la pensée et de l'étendue, la substance, certes, renferme la pensée, mais celle-ci, étant inséparable de l'étendue, n'est pas conçue comme puissance de déterminer et d'informer (*formiren*) en général, encore moins comme un mouvement sortant de soi et retournant sur soi. Il en résulte, d'une part, que la substance est étrangère à la personnalité, et, d'autre part, que la connaissance est réduite à une réflexion extérieure, qui, loin de concevoir par la substance tout ce qui apparaît comme fini et de le déduire d'elle,

2. *Ibid.*, pp. 157-164.

à savoir de déduire d'elle la détermination constituée par l'attribut, le mode et la réflexion elle-même, opère à la façon d'un entendement fini situé hors de son objet, se contentant de prendre les déterminations comme un donné et de les *rapporter* du dehors à l'absolu sans jamais saisir en lui leur origine positive [3].

§ IV. — Sur cette interprétation d'ensemble s'articulent l'interprétation et la critique des concepts spinozistes de substance, d'attribut et de mode.

a) La définition de la substance comme causée par soi et non par un autre est correcte et profonde. Cependant, l'absolu ne saurait être, comme en mathématique, l'objet d'une définition préliminaire, puisqu'il n'est pas immédiatement donné dès le commencement, mais n'est ce qu'il est que dans le résultat du mouvement dialectique interne par lequel il se constitue.

b) La définition de l'attribut, comme « ce que l'entendement conçoit de l'essence de la substance », semble contradictoire, puisqu'elle fait dépendre l'attribut de l'entendement, alors que, en réalité, c'est l'entendement qui, étant son mode, dépend de lui ; puisqu'elle fait concevoir l'attribut par un autre, à savoir par l'entendement, alors que, étant détermination absolue de l'absolu, il doit être conçu par soi. Enfin, alors qu'il y a une infinité d'attributs, ceux-ci sont, sans démonstration, réduits arbitrairement à deux : l'étendue et la pensée ; ce qui prouve que l'expérience seule en a ainsi décidé. Comme ils représentent chacun selon une certaine détermination l'absolu qui est leur unité absolue, ils sont condamnés à n'en être que des formes inessentielles. Aussi l'ordre des idées et l'ordre des choses sont-ils identiques, car idée et chose sont un seul et même mode sous deux aspects que le mouvement de la réflexion d'abord distingue, puis identifie en les engloutissant dans l'identité absolue. Enfin, bien que ce mouvement ne soit pas reconnu comme étant le mouvement de pensée intérieur à l'absolu, la pensée reçoit la sublime prescription de considérer les choses telles qu'elles sont dans l'absolu, c'est-à-dire *sub specie aeternitatis*. Mais, l'absolu étant saisi en l'espèce seulement comme identité immobile, l'attribut et le mode ne font que s'y évanouir sans y naître, et de ce fait l'origine positive de leur évanouissement en lui est tout aussi extérieure que celle de leur naissance.

c) La définition du mode comme affection de la substance pose la détermination déterminée, laquelle est en un autre et doit être conçue par un autre. Le mode est posé là simplement comme *mode*, étant, d'une part, ce qui est immédiatement donné, et, d'autre part, ce dont la « néantité » (*Nichtigkeit*) n'est pas reconnue comme réflexion sur soi. Or, le mode est, en réalité, ce par quoi la détermination de

3. *Ibid.*, pp. 164-165.

l'attribut est posée comme telle. Si, en effet, l'attribut, ayant pour détermination la différence indéterminée, exprime dans cette mesure la totalité de la substance et se conçoit par soi, en revanche, du fait qu'il est l'absolu comme déterminé, il implique l'autre que lui-même, ne peut se concevoir par soi et par conséquent ne peut se poser dans sa détermination comme telle que par le mode [4].

§ V. — L'exposition (*Auslegung*) spinoziste de l'absolu est complète en tant qu'elle commence par l'absolu, se poursuit par l'attribut et s'achève par le mode. Mais elle ne fait qu'énumérer ces trois moments successivement et du dehors, en ignorant le procès interne qui révèle leur signification. Bref, la négativité par quoi l'absolu, posant et niant sa négation, se réalise en lui-même par lui-même est ici absente. De ce fait, échappent la véritable nature et la véritable fonction du mode, terme ultime, mais aussi point culminant et dominant de tout le procès. C'est dans le mode, en effet, que la réflexion s'achève et que, le négatif se trouvant nié, s'instaure, par le retour de toutes choses à l'identité, la *véritable identité* [5].

Cette méconnaissance est fondamentale et conduit à une doctrine négative. En effet, abîmant corps et biens dans la substance la réalité des choses finies, elle n'est panthéisme que dans la mesure où elle est acosmisme. Cette abnégation, quoique sublime, la laisse prisonnière d'une contradiction, car, puisque les modes s'évanouissent dans la substance, la substance est principe de leur anéantissement ; mais, puisqu'ils sont sans puissance propre, la substance, puissance unique, est principe de leur production : ainsi la substance n'est puissance que par leur impuissance, et elle n'est leur créatrice que dans la mesure où elle est leur destructrice. Cette contradiction est surmontée dès que le mode est conçu, non simplement comme l'effet nécessaire d'une puissance aveugle, mais comme le moyen que produit en quelque sorte intentionnellement la puissance de l'absolu, afin de se réaliser elle-même par le jeu de la négation absolue (négation de la négation). Une telle puissance, c'est la liberté. Ainsi la liberté, dévoilant l'exigence de la nécessité, absorbe celle-ci en elle. La substance se supprime alors dans le *concept* qui, avec la liberté par quoi il se constitue, marque l'apparition du *sujet*. Par là se confirme l'unilatéralité du spinozisme : réduisant le fini au néant, il nous en délivre, mais, s'arrêtant à la nécessité aveugle de sa production, il ignore la liberté. Aussi peut-on dire que « la grande intuition de la substance spinoziste n'est qu'en soi libération à l'égard de l'être pour soi fini (*endliches Fürsichsein*), tandis que le concept est lui-même pour

4. *Ibid.*, pp. 165-166.
5. *Ibid.*, pp. 166-167.

lui-même la puissance de la nécessité et la liberté réelle (*wirkliche* = efficiente) » [6].

§ VI. — Cette interprétation, dont on trouve déjà le principe chez Fichte [7], vise à assimiler Spinoza et Schelling et à leur adresser les mêmes critiques, malgré que celui-ci, de son propre aveu, professe, à bien des égards, le contraire [8]. De ce fait, elle substitue au spinozisme réel un ensemble de concepts qui lui sont étrangers. A ce titre, elle n'intéresse directement que l'historien de l'hégélianisme, et ne concerne l'historien du spinozisme que dans la mesure où Hegel, à l'occasion de sa critique, vient à exposer ce qu'il considère comme étant la doctrine professée par Spinoza lui-même, et à dégager ce qui, à ses yeux, en aurait constitué historiquement, pour celui-ci, le sens authentique. Il est par là l'inspirateur de toute une lignée de commentateurs qui, depuis le début du XIX[e] siècle jusqu'à nos jours, n'ont cessé de soutenir une interprétation commune, selon des nuances diverses, avec des arguments variés, mais de la même famille, s'influençant et se répétant plus ou moins consciemment les uns les autres, tels J. E. Erdmann, Rosenkranz, Schwegler, E. von Hartmann, K. Fischer, Fr. Erhardt, P. Deussen, Lagneau, Brochard, Huan, L. Brunschvicg, Lachièze-Rey, Constantin Brunner, M. A. Wolfson, etc., pour ne citer que les plus notoires [9].

Malgré l'affabulation à laquelle il procède, Hegel est persuadé qu'historiquement Spinoza a professé :

1° que la substance est un indéterminé où s'évanouissent toutes les déterminations ;

2° que l'attribut est une détermination, donc une limitation de la substance, car *omnis determinatio negatio est* [10] ;

6. *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss,* Einleitung, § 50, éd. Lasson, pp. 77-78, zweite Abteilung, § 159, pp. 155-156; *Geschichte der Philosophie,* S.W., 2[e] éd., Berlin, 1844, t. XV, pp. 339, 344, 348-349, 360-362, 367.

7. Cf. Fichte, *Wissenschaftslehre 1801,* S.W., II, p. 53 *sub fin.,* p. 69; *Wissenschaftslehre 1804,* X, pp. 147, 192. — On notera chez Fichte, dans un contexte différent et en une tout autre intention, la préfiguration de la dialectique de la *Wirklichkeit* hégélienne dans la dialectique de la vision (*sehen*) où la liberté est révélée comme le moyen nécessaire de la manifestation à soi-même de l'absolu comme tel, par la révélation en lui-même et pour lui-même de son phénomène comme phénomène (cf. *W.L. 1804,* 2[e] partie ; et Gueroult, *L'Evolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte,* 1930, II, pp. 136-137).

8. Cf. Schelling, *Bruno,* S.W., I, IV, pp. 323-324 ; voir plus bas, t. II, chap. IV, § XX, note 2.

9. Cf. *supra, Appendice n° 3.*

10. Cette formule est une simplification par Hegel d'une remarque de Spinoza, lequel écrit exactement — ce qui revient d'ailleurs au même —

3° que l'attribut découle de la substance et lui est, tout autant que le mode, ontologiquement postérieur ;

4° qu'il est sur le même plan que le mode et s'explique, en un sens, par lui ;

5° qu'il consiste dans le concept que l'entendement fini se fait de la substance, et qu'il n'a nulle réalité hors de ce concept ;

6° que le mode particularise la détermination indéterminée constituée par l'attribut.

On trouve dans ces six traits les caractéristiques de l'interprétation formaliste des attributs, avec toutes les conséquences qui en résultent pour le concept de substance.

S'inscrivant dans ce cadre, l'interprétation formaliste aperçoit le spinozisme comme une théologie négative où la substance, ne pouvant être conçue que par l'élimination des attributs posés comme des déterminations, c'est-à-dire comme des limitations, est assimilée à l'Etre vide des Eléates. C'est, en l'espèce, aller plus loin que Hegel, puisque Hegel voit dans la substance spinoziste, non le *Sein*, mais l'un des moments de la *Wirklichkeit* : l'absolu en tant que tel, saisi *in abtracto*. Mais, en réalité, cette simplification va dans son sens, puisque ici l'extrême abstraction de l'absolu rend la substance à ce point indéterminée qu'elle n'enveloppe pas plus la position que la négation des choses.

Comme on l'aperçoit avec évidence, en particulier chez Schwegler, qui suit dans son exposé d'historien le plan de Hegel dans son exposé de philosophe, l'interprétation formaliste sort tout armée de ces prémisses. Le principe : « *Omnis determinatio negatio est* », tenu pour l'idée fondamentale (*Grundidee*), est réputé exclure de la substance toute détermination essentielle et n'en permettre que des qualifications négatives : sans causalité, non divisible, excluant la pluralité, et ne pouvant même pas, cependant, être dite unique, etc. Les qualifications positives qu'elle semble encore tolérer ne font qu'exprimer son rapport absolu avec elle-même. Si, rapportés à la substance, les attributs sont conçus par soi, c'est que, étant déterminés, ils ne peuvent être conçus par la substance qui est indéterminée. Parce que la substance est indéterminée et qu'ils n'en sont pas les déterminations essentielles, ils ne peuvent que lui être rapportés du dehors par l'entendement qui ne retient d'elle que ce qu'il en perçoit. Ainsi, ils résultent de celui-ci comme la couleur d'un objet aperçu résulte de la couleur des verres à travers lesquels on le voit. Quant aux modes, ils sont sans existence propre, puisque l'existence n'appartient qu'à la substance (c'est l'acosmisme) ; et, comme êtres singuliers, ils

à propos de la figure géométrique : « Quia ergo figura non aliud quam determinatio, et determinatio negatio est, non poterit, ut dictum, aliud quid, quam negatio esse », *Lettre L, à Jarig Jelles,* Geb., IV, p. 240, l. 13-15.

résultent de la déficience de notre représentation, à savoir de l'imagination, qui divise ce qui en soi est un : « la pluralité étant forme de la représentation » [11].

On retrouve de façon à peu près constante cet ensemble d'idées chez les nombreux historiens de cette lignée. Toutefois, au fur et à mesure que s'écoulent les décennies, ils perdent peu à peu la conscience d'être les héritiers de Hegel, et, tandis que le mot d'ordre du « retour à Kant » renforce chez eux le préjugé de l'entendement comme forme phénoménalisante, ils croient de bonne foi mettre au jour l'authentique doctrine de Spinoza, alors que, sans s'en douter, ils ne font que projeter en elle tout un monde de concepts nés ailleurs et sans rapport avec elle.

11. Schwegler, *Geschichte der Philosophie,* Stuttgart, 1848, pp. 105-110.

APPENDICE N° 5

Nécessité et Liberté, Eternité et Infinitude

(Cf. chap. I[er], *§ XXVI, p. 72)*

Est-il légitime de rapporter l'infinitude à la liberté et l'éternité à la nécessité, alors que l'une et l'autre sont semblablement impliquées dans la nécessité de l'existence, laquelle ne fait qu'un avec son autoproduction ? La *Lettre 35, de Spinoza à Hudde*, ne montre-t-elle pas que l'infinitude et l'éternité sont justiciables de la même preuve, car, entre affirmer l'existence nécessaire de la substance et sa durée déterminée, il y a la même contradiction qu'entre affirmer son existence nécessaire et sa nature limitée, l'une et l'autre limitation supposant la non-nécessité de l'existence dans un Etre enveloppant l'existence nécessaire ?

A coup sûr, il est évident que ce qui existe nécessairement doit, par là même, exister *éternellement* non moins qu'exister *infiniment* : ce sont là deux aspects d'une même nécessité. Ainsi les *Cogitata Metaphysica* (I, chap. IV, Ap., I, p. 445) définissaient l'*éternité* comme « l'attribut sous lequel nous concevons l'existence *infinie* de Dieu ».

Il n'en demeure pas moins que ces deux aspects sont distingués. Dans la *Lettre à Hudde*, ici invoquée, la distinction n'est encore que faiblement indiquée, le refus de l'éternité étant conçu comme contredisant à la *nécessité d'exister,* tandis que le refus de l'infinitude est conçu comme contredisant à *la nature d'une chose qui se définit par l'existence.* Dans l'*Ethique*, au contraire, elle s'affirme avec une clarté définitive en tant que l'une (l'éternité) est rapportée à la *nécessité de la production* (affirmation nécessaire de l'existence de la substance), et l'autre (l'infinitude) *à l'absoluité de l'acte producteur* (« affirmation absolue de l'existence d'une chose quelconque »). De ce fait, 1° l'infinitude en acte est déduite de la *causa sui*, tandis que l'éternité est déduite de la nécessité d'exister (cf. I, *Prop. 8* et *Scolies*, *Prop. 19*, Ap., pp. 30-36 et pp. 68-70) ; 2° la nécessité intrinsèque de la vérité est utilisée pour fonder l'éternité de la substance (*Scolie 2* de la *Prop. 8*), non pour fonder son infinitude, bien que celle-ci, tout autant que son éternité, soit une vérité éternelle ; 3° la nécessité

d'exister apparaît *immédiatement* comme une vérité éternelle (cf. *Scolie* de la *Prop. 19*), tandis que l'infinitude en acte ne l'est que médiatement, en vertu de l'éternité, c'est-à-dire en vertu de la nécessité d'exister qui rend inéluctable l'accomplissement de l'affirmation absolue. Enfin, on doit constater que, dans l'*Ethique*, la nécessité d'exister ne sert jamais à définir autre chose que l'éternité (*Définition 8*, Ap., p. 23).

APPENDICE N° 6

L'essence de Dieu dans les traités antérieurs à l' « Ethique »
(Cf. chap. IV, *p. 175)*

§ I. — C'est au terme d'une longue élaboration que Spinoza est parvenu à la construction géométrique de l'essence de Dieu.

Dans les *Cogitata Metaphysica*, où il soutient sur presque tous les points les thèses cartésiennes [1], une telle construction est réputée absurde, car Dieu, être absolument simple, ne saurait être composé (*compositus*) d'un assemblage (*coalitio*), ni d'une union (*unio*) de substances. En effet, devant lui être antérieures, au moins par nature, — puisque les parties composantes sont antérieures par nature à la chose composée, — se concevoir par soi, se distinguer réellement les unes des autres, exister par soi sans le secours des autres, avoir par suite le pouvoir de se donner à soi-même toutes les perfections, ces substances seraient autant de Dieux [2].

Pour l'*Ethique*, cette réfutation est sans force, car Dieu est conçu, non plus comme absolument simple, mais seulement comme indivisible ; les substances constituantes ne sont pas des parties, car elles sont infinies et toute partie est finie ; Dieu n'est donc pas composé (*compositus*), mais constitué (*constans*) par elles. Cette « *constitution* », *comme unité infrangible de choses infinies*, est conçue par l'entendement pur, alors que la *composition*, comme *coalition de choses finies*, est le fruit de l'imagination forgeant la fiction de substances finies, discontinues, numériquement assemblées dans une somme finie toujours divisible. Les substances infinies étant de toute éternité nécessairement toutes à la fois (*simul*) en Dieu, — en vertu de sa nature, — Dieu n'en saurait résulter pas plus qu'elles ne sauraient résulter de lui. Bien qu'existant chacune par elle-même sans le secours des autres, elles ne font donc pas autant de Dieux, puisque

1. Cf. *supra, Appendice n° 3 : La controverse de l'attribut,* § VIII, p. 446, note 80.

2. *Cogit. Met.,* II, chap. V, § 3, Ap., I, pp. 468-469, Geb., I, pp. 258-259.

Dieu leur impose de ne pouvoir exister séparément de lui, ni, par conséquent, séparément les unes des autres [3].

La thèse soutenue par les *Cogitata Metaphysica* — qui se conjugue avec la conception traditionnelle d'un Dieu doué d'une volonté libre et toute-puissante — est, on le voit, aux antipodes de la doctrine professée par l'*Ethique.*

***

§ II. — Les *Dialogues entre l'Entendement, l'Amour et la Raison*, considérés à bon droit comme de date très ancienne, ont été insérés par l'auteur dans le *Court Traité* [4] pour faire mieux entendre Dieu comme cause de soi et cause immanente de toutes choses. Par là, Dieu est conçu comme ne faisant qu'un avec ses effets [5], c'est-à-dire avec la Nature [6], et l'identité de la même cause en toutes les choses est alors aperçue comme fondant leur identité en Dieu. Mais les différents êtres infinis en leur genre qui constituent les assises de la Nature (par exemple, la Pensée, l'Etendue), étant conçus comme ne subsistant pas par soi, sont assimilés en fait à des modes produits et soutenus par Dieu, substance unique, de la même façon que les modes de la Pensée et de l'Etendue le sont par leurs substances respectives [7].

3. Cf. *supra,* chap. VII, § X, p. 232.

4. *Court Traité,* I, chap. II, *sub fin.* On peut distinguer dans le *Court Traité* des textes appartenant à quatre périodes différentes, qui sont, en allant des plus anciens aux plus récents : 1° Les *Dialogues ;* 2° Le *Court Traité* proprement dit ; 3° Les additions marginales ; 4° L'*Appendice* géométrique.

5. « L'effet d'une cause intérieure reste uni de telle sorte à sa cause qu'ensemble avec cette dernière il forme un tout », *II*^e^ *Dialogue,* Ap., I, § 3, p. 66.

6. Pour la commodité, nous écrivons partout *Nature,* et non nature, quand il s'agit de la *Natura rerum,* pour éviter la confusion avec *nature* désignant l'*essence,* bien que Spinoza n'ait ni toujours ni partout observé cette graphie.

7. *I*^er^ *Dial.,* Ap., I, § 9, pp. 63-64 : « Je vois clairement qu'il y en a une Unique [une substance], laquelle subsiste par elle-même et est le soutien de tous les autres attributs. Et tout autant que tu veux nommer le corporel et le pensant des substances à l'égard des modes qui en dépendent, tout autant tu dois les nommer aussi des modes à l'égard de la substance dont ils dépendent ; car ils ne sont pas conçus par toi comme subsistant par eux-mêmes ; et de même que vouloir, sentir, entendre, aimer, etc., sont différents modes de ce que tu nommes une substance pensante, modes que tu ramènes tous à l'unité et dont tu ne fais qu'une seule chose, de même je conclus aussi, par tes propres démonstrations, que l'étendue infinie et la pensée, assemblées avec d'autres attributs infinis (ou dans ton langage d'autres substances), ne sont pas autre chose que des mode de l'être Unique, Eternel, Infini, Existant par lui-même, et de tous nous composons, comme il a été dit, un Unique et une Unité en dehors de laquelle on ne peut se représenter aucune chose ».

Privés de *causa sui* et de vraie substantialité, réduits à des modes, rejetés dans les effets, ces attributs constituent la Nature sans constituer le Dieu qui en est la cause. Dans ces conditions, construire Dieu avec eux serait une entreprise insensée. De plus, le panthéisme ne s'affirme pas dans sa plénitude, puisque les attributs qui constituent la Nature sont exclus de Dieu, posé au delà d'eux dans une unité indifférenciée. Certes, ils renferment Dieu en eux en tant que celui-ci est leur cause immanente et qu'ils lui adhèrent comme tout mode à sa substance, mais ils ne lui sont pas vraiment identiques, puisque, étant ses effets, ils lui sont incommensurables et n'appartiennent pas à la Nature Naturante. Entre Dieu et la Nature subsiste donc une certaine distance, celle des effets à la cause. Doctrine imprégnée de néo-platonisme, en tant que l'attribut est conçu plutôt comme hypostase que comme élément constituant de la divinité ; doctrine influencée aussi par Descartes, puisque les substances de la Nature sont tenues comme ne pouvant se causer elles-mêmes, mais comme produites par Dieu, — leur création n'étant toutefois ni contingente, ni temporelle.

***

§ III. — Le *Court Traité* proprement dit vise à établir, non seulement, comme les *Dialogues*, l'unité de la Nature et de Dieu au moyen des concepts de *causa sui* et de cause immanente, mais leur identité par l'identification des attributs constitutifs de Dieu aux attributs constitutifs de la Nature. On voit alors s'instaurer une construction de l'essence de Dieu (ou de la Nature) au moyen de ses attributs, — Dieu étant défini « un être duquel tout ou des attributs infinis sont affirmés, attributs dont chacun est en son genre infiniment parfait »[8].

Cette construction, qui comporte quatre *Propositions*, a pour point de départ cet énoncé fondamental : « *Aucune substance finie n'existe*, mais *chaque substance doit être en son genre infiniment parfaite*, c'est-à-dire que, *dans l'entendement infini de Dieu, il ne peut y avoir de substance plus parfaite* que celle qui *existe déjà dans la Nature* ».

Les divers éléments de cette formule complexe font l'objet des quatre *Propositions* annoncées :

1° « Il n'existe aucune substance limitée » (*Aucune substance finie n'existe*) ;

2° « Il n'existe pas deux substances qui soient égales » (*Chaque substance doit être en son genre infiniment parfaite*) ;

3° « Une substance ne peut en produire une autre » (*Toute

8. *Court Traité,* I, chap. II, Ap., I, p. 49 [mots soulignés par nous].

substance est incréée, et, par conséquent, n'est dans l'entendement infini que parce qu'elle existe déjà dans la Nature) ;

4° Il n'existe dans l'entendement infini de Dieu aucune substance qui ne soit formellement dans la Nature (*Dans l'entendement infini de Dieu, etc.*) [9].

§ IV. — La démonstration de ces diverses Propositions détermine leur sens :

1° « *Aucune substance ne peut être limitée* » [10]. — Pour qu'elle le fût, il faudrait, en effet, *a*) ou qu'elle se limitât elle-même, ce qui est impossible, car une substance, et surtout une substance qui existe par soi [11], ne saurait vouloir se limiter [12] ; *b*) ou qu'elle fût limitée par sa cause, c'est-à-dire par Dieu qui l'a créée, mais Dieu, étant tout-puissant, ne saurait être empêché de lui donner tout son être, et étant bon, ne saurait vouloir, si peu que ce soit, l'en priver [13].

2° « *Il n'y a pas deux substances égales* » [14], sinon, elles devraient

9. *Court Traité, ibid* [mots soulignés par nous].

10. *Ibid.*, pp. 49-51.

11. En effet, ce qui manquerait à cette substance de par sa limitation n'existerait pas, alors que, si elle existe par soi, il est absurde que quoi que ce soit d'elle n'existe pas. Rappelons qu'à l'époque du *Court Traité* l'existence par soi des substances n'implique pas qu'elles se causent elles-mêmes, mais seulement qu'elles existent nécessairement de par la *causa sui* de Dieu dont elles sont les attributs.

12. Dans une addition marginale postérieure, Spinoza avance deux autres arguments qui répètent au fond celui-là sous une autre forme, mais qui tendent à en donner une démonstration plus satisfaisante : 1° « *La substance est limitée par sa nature* » *, — assertion contradictoire, car, pour imposer à la substance la limitation qui la définirait, sa nature devrait être avant que d'être, puisque la nature d'une chose ne peut rien exiger tant qu'elle n'est pas ; c'est seulement lorsqu'il s'agit de l'existence d'une chose qu'on peut dire, avant qu'elle existe, ce qui doit appartenir à son existence, car on le sait par son essence ; mais quand l'essence même n'est pas donnée, rien ne permet de dire ce qu'elle devrait être si elle l'était. 2° *Pour se limiter elle-même, la substance, d'abord illimitée, devrait se rendre limitée et par conséquent anéantir sa nature* ». En effet, avant de se limiter, la substance serait sans limite, donc illimitée ; par conséquent, en se limitant, elle anéantirait sa nature. On voit par là que l'hypothèse implique bien que la nature de la substance devrait être avant d'être, et que, de surcroît, elle devrait être une nature infinie avant d'être une nature finie.

13. Adaptation de l'argument utilisé par Descartes dans la *III^e Méditation* (A. T., VII, p. 49, l. 31-32, p. 50 l. 1-4) et de l'argument de Suarez invoqué par Caterus dans les *Premières Objections* à Descartes (A. T., VII, p. 95, l. 14-18).

14. « Datter ook geen twee gelijke Zelfstandisgheeden zyn », Geb., I, p. 20, l. 4. — *Gelijke* doit se traduire par *égal* et non, comme les termes allemand (*gleich*) ou anglais (*like*), qui paraissent leur correspondre, par *semblable* ou *de même nature*. En effet, la dissimilitude absolue (incom-

* Comp. avec Caterus, *I^res Objections* à Descartes, A. T., VII, p. 95, l. 3-18 ; Descartes, *I^res Rép., ibid.*, p. 104, l. 16-23.

se limiter réciproquement, ce que nie la Proposition précédente. Autrement dit, chacune, étant illimitée, c'est-à-dire parfaite en son genre, est nécessairement unique en son genre. L'unicité en son genre est prouvée par l'infinité, et non, comme dans l'*Ethique*, l'infinité par l'unicité.

3° « *Aucune substance ne peut produire l'autre* », car, ou la substance productrice n'a pas les mêmes attributs que la substance produite, alors l'être de la première est néant par rapport à l'être de la seconde, et le néant en l'espèce produirait l'être ; ou elle a les mêmes, alors, *a*) ou elle a moins de perfection, et du néant produit de l'être [15] ; *b*) ou elle en a plus, et l'autre est limitée, contrairement à la *Proposition 1* ; *c*) ou elle en a autant, et elles sont égales, contrairement à la *Proposition 2*. Au surplus, si la substance était produite, on ne voit guère comment l'être qui la produirait n'en serait pas amoindri. Enfin, si de la substance, qui est le principe des choses naissant de son attribut, on voulait chercher la cause, il faudrait chercher aussi la cause de cette cause, puis la cause de cette nouvelle cause, et *sic in infinitum* ; mais, comme il faut bien aboutir à une cause dernière, on serait contraint de s'arrêter à cette substance unique (en son genre) dont on prétendait pouvoir s'évader [16].

mensurablilité) est déduite ici de ce qui exclut l'égalité, c'est-à-dire de l'infinité. De plus, comme nous l'ont confirmé MM. Brachin, professeur de langue et de civilisation néerlandaises à la Sorbonne, et Sassen, professeur de philosophie à l'Université de Leyde, les termes de *gelijk* et de *gelijkheid* ont, au XVII[e] siècle comme à présent, un sens moins large que *gleich* et *Gleichheit,* et ne peuvent être rendus que par « *égal* », « *égalité* ». *Semblable,* au sens de *de même nature,* se dit *gelijksoortig* ou bien *gelijk van natuur.* — En revanche, les mots *ongelijk* et *ongelijkheid* pouvaient (et peuvent) aussi s'employer au sens qualitatif. — On pourra donc traduire *gelijk* ou *gelijkheid* dans le passage situé dans la 2[e] partie de l'*Appendice* (Ap., § 11, Geb., I, p. 119, l. 23 sqq.) par « aucune hétérogénéité », c'est-à-dire par *uniforme,* ou *homogène* ; cf. *infra,* t. II, chap. XII, § XXIX, note.

15. Cf. Descartes, *II[es] Rép.,* Abrégé géométrique, *Axiome 3,* Spinoza, *Principia phil. cart.,* *Axiome 7,* Ap., I, p. 322, *Court Traité,* Appendice, *Axiome 5* : « Une chose, qui n'a en elle rien d'une autre, ne peut être cause de l'existence d'une telle chose autre ».

16. *Court Traité,* I, chap. II, Ap., I, §§ 3-10, pp. 50-53, Geb., I, pp. 20-21. Cette argumentation par l'impossibilité d'un *progressus ad infinitum* (qui ne sera plus utilisée désormais par l'auteur) concerne les causes *in esse* (la cause actuelle de l'existence de la substance) et non les causes *in fieri* (la cause des choses qui se succèdent en cascade dans la durée), cf. *supra,* chap. V, § XIV, p. 196, note 46. — Selon Appuhn (note de la p. 53), cette substance unique serait celle à laquelle appartiennent tous les attributs. Interprétation inacceptable, car il s'agit ici de démontrer que la *substance constituée d'un seul attribut* ne peut être produite par une autre substance ; or, on établirait le contraire si l'argument aboutissait à prouver qu'elle doit être produite par la substance infiniment infinie ; de plus, on contredirait au § 11, n° 4, où Dieu, *causa sui,* est dit ne pouvoir causer les substances parce qu' « il est

4° *« Il n'y a point dans l'entendement divin d'autres substances ni d'autres attributs que ceux qui existent formellement dans la Nature »*. — En effet, *a*) la puissance infinie de Dieu fait qu'il ne peut avoir en lui de cause le poussant à créer une substance avant l'autre ou plutôt que l'autre, car sa puissance serait limitée pendant que et dans la mesure où elle ne créerait pas cette autre ; *b*) sa volonté, étant simple, ne peut se diviser et doit créer d'un seul coup tout ce que son entendement conçoit ; *c*) étant bon, il ne peut omettre de créer ce qui est bon, donc omettre de créer quelque être ou perfection que son entendement concevrait ; *d*) aucune substance, ne pouvant être produite par une autre, ne saurait à un moment donné recevoir son existence d'une autre ; elle ne peut donc être créée, puisque, ne pouvant commencer d'être, elle doit toujours exister en acte.

En conséquence, tout [ce qu'un entendement infini conçoit] doit être affirmé du tout de la Nature, de sorte que « celle-ci est constituée (*bestaat*[17]) d'attributs infinis dont chacun en son genre est parfait ». Cette définition coïncide avec celle de Dieu. C'est l'équation Dieu = Nature.

Cependant, objectera-t-on, si Dieu a tout créé, il ne peut plus rien créer, ce qui limite sa toute-puissance. — Mais, s'il répugne à sa toute-puissance de ne pas créer tout ce qui est créable, il ne lui répugne pas de ne pas créer ce qui est incréable (à savoir, après avoir tout créé, de créer encore davantage). Et Dieu est plus parfait à créer tout ce qu'il conçoit qu'à ne pas le créer ou à ne le pouvoir pas. Au surplus, bien que tous conviennent que Dieu est omniscient et ne peut, par conséquent, connaître rien de plus que ce qu'il connaît, ils n'en ont jamais conclu que sa perfection était limitée[18]. Enfin, on peut retourner leurs armes contre eux ; car, si Dieu peut toujours créer plus qu'il ne crée, il ne pourra jamais créer tout ce qu'il peut créer ; or, il est contradictoire que Dieu ne puisse pas créer ce qu'il peut créer.

impossible que ce qui n'est pas actuellement puisse venir à l'être », et au § 17 (p. 56) selon lequel : « La nature ne provient d'aucune cause ». Enfin, 1) le terme de substance n'est jamais, dans le *Court Traité,* appliqué à Dieu, qui est alors défini seulement comme Etre unique constitué d'une infinité d'attributs ou substances ; 2) le § 10 (Ap., p. 53) conclut qu'il est nécessaire de s'arrêter à *cette* substance unique ; « *cette* » indique qu'on vient d'en parler, or, on n'a jamais parlé que de la substance constituée d'un seul attribut ; 3) de plus, si l'on voulait arrêter la régression à l'infini des causes dans une substance (Dieu) qui serait cause de toutes les causes, il faudrait faire appel à sa *causa sui* et non à son « unicité ».

17. *Court Traité,* I, chap. II, § 17, note 5, Ap., p. 56 : « Toute substance existe en acte. »

18. *Ibid.,* Ap., I, §§ 11-16, pp. 53-55, Geb., I, pp. 21-22.

§ V. — Il reste à établir que tous les attributs présents dans la Nature, bien que conçus clairement et distinctement l'un sans l'autre, ne font qu'un seul être et non des êtres distincts.

Trois raisons en témoignent [19] :

1° On a déjà trouvé précédemment qu'il doit exister un être infini et parfait, duquel tout doit être affirmé du tout, et qui, par conséquent, doit renfermer en lui toutes les substances ou attributs. Que cet être ait une infinité d'attributs, c'est ce qui résulte de son infinité, car tout être ayant une certaine essence (c'est-à-dire une certaine quantité de réalité ou perfection) doit avoir des attributs, en avoir d'autant plus qu'il a plus d'essence, et par conséquent une infinité lorsque son essence est infinie.

2° La Nature nous montre l'unité partout. Elle unit les substances incommensurables, par exemple la pensée et l'étendue, et leurs modes, par exemple, le corps et l'âme. Une telle unité serait impossible si la Nature ne les comprenait pas en elle comme en un seul et même être.

3° Bien qu'une substance ne puisse être produite par une autre, ni commencer d'être, ni ne pas exister, son essence, considérée à part, n'enveloppe pas la nécessité de son existence [20]. En conséquence, étant donné que la Nature constituée de ces substances ne provient d'aucune cause, mais que, d'autre part, nous savons qu'elle existe, il est évident qu'elle est nécessairement un être parfait à l'essence duquel il appartient d'exister. Et du fait que les substances constituent un être auquel il appartient d'exister nécessairement par soi, on comprend qu'elles existent toujours en acte, bien qu'elles n'existent pas nécessairement par elles-mêmes. Enfin, les attributs de la Nature coïncidant avec ceux de Dieu, l'existence nécessaire de la première coïncide avec l'existence nécessaire du second.

§ VI. — Qu'a-t-on gagné à cette coïncidence ? Ramené à l'être de la Nature, Dieu cesse d'être une entité transcendante, ineffable, vide, dont on peut se demander s'il ne serait pas rien d'autre qu'un concept dans notre esprit. C'est, au contraire, un être concret, et le plus concret qui soit, puisqu'il est constitué par toutes les substances de la Nature. En conséquence, si cet être, indubitablement réel, est, de par son essence, tel que je dois affirmer qu'il existe nécessairement par soi, je ne saurais rejeter cette affirmation sous prétexte que cette nécessité est celle d'un concept et non celle d'une chose. Comme l'a observé Hegel [21], la critique kantienne de la preuve ontologique trouverait

19. *Ibid.*, Ap., § 17, pp. 55-56, Geb., I, p. 23, l. 14 sqq., p. 24.
20. *Ibid.*, Ap., I, § 17, n° 3, pp. 55-56, Geb., I, p. 24, l. 2-6.
21. Hegel, *Encyclopädie der phil. Wiss. im Grundriss,* § 51, éd. Lasson, p. 80, § 76, n° 2, note 1, p. 102.

là sa limite. Selon Kant, on ne peut en même temps accepter le triangle et refuser l'égalité de ses angles à deux droits, pas plus qu'on ne peut en même temps poser Dieu et refuser son existence nécessaire ; mais on peut, en même temps, refuser l'un et l'autre [22]. Si, au contraire, l'essence absolue de Dieu n'est que l'ensemble infini de toutes les choses réelles, il est clair qu'on ne peut la refuser, ni par conséquent l'existence nécessaire qui découle de son concept [23].

Cependant, objecte Oldenburg, ce prétendu être renfermant dans sa perfection toutes les choses, n'est-il pas, lui aussi, comme toutes nos définitions, une fiction arbitrairement forgée par notre esprit ? Je puis rassembler mentalement les perfections que je vois dans la Nature, m'imaginer qu'elles sont toutes indivisiblement dans une substance unique, les multiplier et les augmenter à l'infini pour faire de cette substance un être infiniment parfait, je n'aurai toujours qu'un concept fabriqué par mon esprit, qui ne me permet pas d'affirmer qu'un tel être existe [24]. — Mais, répond Spinoza, l'existence suit nécessairement, non de la définition d'une chose quelconque, mais de la définition d'une chose — l'attribut — qui se conçoit en elle-même et par elle-même ; de plus, étant claire et distincte, cette définition est vraie [25]. La repousser comme subjective et arbitraire, c'est confondre les fictions, inadéquates et confuses, faites d'images mentales où se reflètent, non les choses hors de nous, mais les affections de notre cerveau, avec les concepts de l'entendement pur, qui reflètent les choses telles qu'elles sont en soi, et dont la nécessité exprime directement celle de la Nature. Ainsi, je suis assuré que les substances clairement et distinctement conçues comme constituant cette Nature sont les réalités authentiques dont elle est faite, et qu'elles sont nécessaire-

22. Kant, *Krit. d. r. Vernunft,* II ter Teil, II te Abt., II tes Buch, 3 tes Hauptstück, vierter Abschn., Ak. B., III, p. 398.

23. Lewis Robinson, *op. cit.,* p. 121, note 1, remarque que Boulainvilliers a anticipé la critique kantienne et aussi la réponse hégélienne : « Si, écrit Boulainvilliers, Dieu n'était pas l'être absolu et le pur infini, on n'aurait aucune démonstration de son existence, parce que l'existence nécessaire ne peut lui appartenir qu'en conséquence de ce qu'il est le pur absolu. Car si l'on dit que cette nécessité est une conséquence de la perfection de Dieu, je répondrai que cette perfection suppose qu'il soit, et j'exigerai qu'on me prouve qu'il existe de fait. Ce n'est pas assez, par exemple, de dire qu'il est de l'essence d'un triangle d'avoir ses deux angles égaux à deux droits, quoique cela soit vrai démonstrativement, si l'on ne me montre un tel triangle ou plutôt s'il n'existe de fait ; car, si je nie qu'il existe, je nie conséquemment toutes ses propriétés. Ainsi, je pourrais convenir qu'il est de l'essence de l'être parfait d'exister même nécessairement, qu'il faudrait encore me prouver qu'un tel être existe, sans quoi ce ne serait pas une démonstration, mais un sophisme », Boulainvilliers, *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza,* Bruxelles, 1731, pp. 68-69.

24. *Lettre II, de Oldenburg à Spinoza,* Ap., III, pp. 115-116.

25. *Lettre IV, de Spinoza à Oldenburg, ibid.,* pp. 118-119.

ment unies en elle selon la nécessité que mon entendement aperçoit. D'où l'on voit que Dieu, n'étant rien d'autre que le tout d'une infinité de réalités dont je ne puis mettre l'existence en doute, est le plus concret et le plus certain de tous les êtres. On ne peut donc le refuser, ni, par conséquent, l'existence nécessaire par soi qu'implique son essence.

§ VII. — Par rapport aux *Dialogues*, le progrès vers l'*Ethique* est considérable. Les attributs ne sont plus réduits à des modes. Ce sont des substances, et ces substances constituent Dieu. Dieu n'est plus un être simple situé au delà des différences essentielles. C'est un être diversifié, quoique unique et indivisible. Enfin, du fait que ces substances constituent la Nature, Dieu et la Nature sont une seule et même chose. D'où l'affirmation panthéiste : « Hors de Dieu rien ne peut exister ni être conçu » [26]. Constituant l'être infiniment parfait (Dieu ou la Nature), ces substances en sont les éléments. Construire Dieu avec elles, c'est donc le construire avec ses éléments. Enfin, cette construction met déjà en œuvre un certain nombre de thèmes et de Propositions qu'on retrouvera sous des formes plus ou moins différentes dans le Livre I de l'*Ethique* : à la *Proposition 1* correspondra la *Proposition 8* (« Toute substance est nécessairement infinie ») ; à la *Proposition 2*, la *Proposition 5* (« Il ne peut y avoir dans la Nature deux ou plusieurs substances de même nature ») ; à la *Proposition 3*, la *Proposition 6* (« Une substance ne peut être produite par une autre ») ; à la *Proposition 4*, la conclusion du *Scolie* de la *Proposition 10* (« Un être absolument infini doit être nécessairement défini un être qui est constitué par une infinité d'attributs ») [27]. Le premier argument en faveur de l'unité des attributs en Dieu correspond à la *Proposition 9* : (« A proportion de la réalité ou de l'être que possède chaque chose, un plus grand nombre d'attributs lui appartiennent »), etc.

§ VIII. — Cependant, on est encore là loin de l'*Ethique*.

Tout d'abord, l'ordre des questions est inversé : le *Court Traité*, conformément à la tradition, va du *quod* au *quid*, de l'existence de Dieu (chap. Ier) à son essence (chap. II), tandis que l'*Ethique*, en accord avec Descartes, va du *quid* au *quod*.

Les différences de contenu sont au moins aussi graves. Ce qui est établi en l'espèce, c'est — comme L. Robinson l'a pertinemment observé [28] —

26. *Court Traité*, I, chap. III, Ap., I, § 1, p. 71 ; cf. aussi chap. II, § 23, p. 59.

27. *Ibid.*, chap. II, § 17, n° 1, Ap., I, p. 55.

28. Lewis Robinson, *op. cit.*, pp. 136-137, 139. — Le même auteur observe que l'expression *Deus sive Natura* n'apparaît qu'occasionnellement et assez loin dans l'*Ethique*, pas avant la *Préface* du IVe Livre (d'après les *Nagelate Schriften*, seulement à partir de la dém. de la *Prop. 4* du même livre). On

l'équation Dieu = Nature, et non comme dans l'*Ethique* : l'équation Dieu = substance. La *causa sui* étant refusée à la substance, il est évident que Dieu, étant *causa sui,* ne saurait être substance. Ainsi, tandis que l'*Ethique* ne reconnaît que provisoirement la substantialité aux attributs, le *Court Traité* la leur accorde définitivement et de façon exclusive. En conséquence, la proposition : « Hors de Dieu, rien ne peut ni être, ni être conçu » est affirmée du fait que l'ensemble des substances constituant la Nature se trouve par là même constituer Dieu, tandis que, dans l'*Ethique* (I, *Prop. 14*), elle est affirmée du fait que Dieu est conçu comme substance unique et cause de soi. Ainsi, l'expression : « *substantia unius attributi* », qui n'a de sens que par opposition avec : « *substantia constans infinitis attributis* », ne pouvait pas apparaître à cette date, la logique de la terminologie exigeant que le mot désignant l'être constitué d'un seul attribut ne s'appliquât pas en même temps à l'être qui en comprend une infinité. Pour la même raison, dans l'*Ethique*, à partir du moment où l'être constitué d'une infinité d'attributs est reconnu comme *substance*, ce terme doit cesser (sauf exception motivée) de s'appliquer à l'être constitué d'un seul attribut. Cette logique de la terminologie, en accord avec l'évolution du système, s'exprime dans la remarque de Spinoza à de Vries : « Si je dis : J'entends par substance ce qui est constitué d'un attribut unique, la définition sera bonne, pourvu qu'ensuite *les choses constituées de plusieurs attributs soient désignées par un nom autre que celui de substance* » [29]. D'autre part, bien que posées comme existant nécessairement en acte, les substances sont conçues comme n'étant pas causes de soi, mais seulement comme devant, de par leur existence éternellement en acte, appartenir nécessairement à l'Etre (Nature ou Dieu) qui se cause lui-même [30]. Elles gardent par là une certaine affinité avec les modes, lesquels ne se causent pas eux-mêmes, sans leur être assimilées toutefois, puisqu'elles sont conçues comme existant éternellement en acte, qu'elles ne sont pas causées par un autre, mais ne font qu'un avec l'être cause de soi. De la sorte, elles appartiennent à la Nature Naturante [31]. Position ambiguë, intermédiaire entre celle des *Dialogues* et celle de l'*Ethique*. Privées de *causa sui*, quand on les considère à part, les substances en sont investies

notera, toutefois, que l'expression « dans la Nature » revient à plusieurs reprises à propos des substances à un attribut, dès les *Propositions 5, 6,* dans le *Scolie* de la *Prop. 10,* à propos de la substance de Dieu, dans la démonstration de la *Prop. 30* du Livre I, et qu'enfin l'identification du Dieu cause avec la Nature Naturante, de l'effet de Dieu avec la Nature Naturée, fait l'objet du *Scolie* de la *Proposition 29* du même livre.

29. *Lettre IX, à de Vries,* Ap., III, p. 143 ; cf. *supra,* chap. Ier, § II, pp. 21, 25, § XVIII, pp. 54-55, § XXIV, p. 54-55, p. 67.

30. *Court Traité,* I, chap. II, § 17, addition 5, Ap., I, p. 56.

31. *Ibid.*

dès qu'on les aperçoit comme des constituants de l'Etre infiniment infini, cause de soi. Au contraire, l'*Ethique*, loin de fonder l'existence en acte des substances sur l'existence nécessaire par soi de Dieu, établit que les substances, se causant nécessairement par soi, ne peuvent être rien d'autre que les constituants de Dieu, substance unique, cause nécessaire de soi. Bien mieux, la construction de Dieu, prise à la rigueur, témoigne que la *causa sui*, au lieu d'être affirmée des substances constituantes uniquement parce qu'elle est d'abord affirmée du tout qu'elles constituent (Dieu), peut tout autant être affirmée du tout du fait qu'elle l'est d'abord de chacune d'elles ; ce qui s'accorde avec la manière euclidienne de démontrer les propriétés d'un être géométrique par les propriétés démontrées de ses éléments constituants (ainsi les propriétés du triangle par les propriétés démontrées des angles).

Enfin, l'ordre des *Propositions*, la structure de leurs démonstrations, témoignent d'une insuffisante analyse des notions. L'infinitude de chaque substance est établie en premier lieu ; de là est conclu qu'elles ne peuvent être égales ; et enfin qu'elles ne peuvent se produire l'une l'autre ; c'est-à-dire qu'elles existent nécessairement en acte. Il en résulte que les substances concevables par l'entendement pur, étant infinies, parfaites et uniques en leur genre, constituent toutes ensemble, par leur existence éternelle, l'Etre de la Nature, dont la définition coïncide avec celle de Dieu. Et cet être, étant cause de soi, rend intelligible l'existence éternellement en acte, inintelligible en soi dans sa position originelle, des substances qui le constituent [32].

De toute évidence, cette série déductive ne coïncide pas avec celle de l'*Ethique*, laquelle se dispose selon cet ordre tout différent : inséité et conception par soi, incommensurabilité, unicité en son genre, impossibilité de se produire l'une l'autre, *causa sui*, infinitude. Elle s'achève par où l'autre commence, à savoir par l'infinitude, qui pour l'*Ethique* doit dépendre génétiquement de l'existence par soi, elle-même dépendant de l'inséité. Mais la découverte de cette séquence correcte suppose une analyse complète des notions, à laquelle le *Court Traité* n'est pas encore parvenu. Cette insuffisance éclate en particulier dans la *Proposition 2*, où la disparité des substances est conçue comme leur non-égalité, ce qui témoigne que leur incommensurabilité n'est pas encore clairement ni distinctement conçue, et que leur unicité dans leur genre est mal distinguée de leur infinitude, laquelle en réalité n'en est que la conséquence. De là il résulte que leur disparité, au lieu d'être génétiquement déduite de leur inséité et de leur conception par soi (cf. *Ethique I*, *Prop. 2*), est posée, par

32. On notera que si, dans l'*Ethique,* la *causa sui* n'a plus cette fonction, c'est cependant l'identité de l'acte causal dans la *causa sui* des divers attributs qui fondera leur unité dans une seule substance cause de soi, et aussi l'identité des chaînes de modes dans les divers attributs.

l'impossibilité du contraire, comme une *conséquence de leur infinitude.* Cette interversion prouve que ces notions ne sont pas encore, quant à leurs raisons internes, situées correctement les unes à l'égard des autres. De plus, alors que les démonstrations par l'absurde consistent toujours dans l'*Ethique* (sauf dans quelques *Scolies*) à mettre la théorie adverse, traditionnelle, en contradiction soit avec les *Définitions* spinozistes initialement posées comme *nota per se*, soit avec les *Propositions* déjà établies (par exemple, dernière partie de la *Dém.* de la *Prop. 5, seconde Dém.* de la *Prop. 6, Dém.* de la *Prop. 8*), elles consistent le plus souvent ici à la mettre en contradiction avec elle-même. C'est au nom des hypothèses et des principes du théisme créationiste que celui-ci se trouve réfuté et tourné en son contraire. Par exemple, affirmer que la substance est finie, c'est contredire à la toute-puissance et à la bonté divines [33] ; affirmer que les substances pourraient ne pas exister parce que leur essence n'implique pas l'existence [34], c'est encore contredire à cette toute-puissance et à cette bonté infinies, Dieu ne pouvant avoir l'idée d'une perfection quelconque sans faire que cette perfection existe [35]. La conception traditionnelle du Dieu bon et tout-puissant, dès qu'elle est pensée avec rigueur, paraît donc imposer qu' « il ne saurait y avoir dans l'entendement divin d'autre substance, ni d'autre attribut que ceux qui existent formellement dans la Nature ».

Ainsi, il semble qu'il suffise d'expurger le théisme traditionnel de ses contradictions internes pour en voir surgir le panthéisme. Méthode qui offre le double avantage de réfuter l'adversaire et, en même temps, d'établir entre sa doctrine et celle qu'il rejette un lien logique le contraignant, au nom de ses propres principes, de renier la première pour accepter la seconde ; méthode, il est vrai, qui offre aussi l'inconvénient d'entretenir l'incertitude dans l'esprit du lecteur inattentif, de l'induire à croire que ces principes, en l'espèce la thèse du Dieu créateur, continuent à être acceptés, alors qu'ils sont abandonnés et réfutés. Puisque, en effet, il est avéré maintenant pour Spinoza qu'il n'y a pas dans l'entendement divin d'idées auxquelles ne correspondraient pas de choses formellement existantes, nous sommes assurés qu'il y a en Dieu égalité entre sa puissance de penser et sa puissance d'agir ; que par conséquent il ne saurait y avoir entre la connaissance de Dieu et son action cette marge d'inégalité qui — pour employer le langage de l'adversaire — permettrait de sauver la liberté de la « créature ».

La même méthode, lorsqu'elle sera utilisée dans l'*Ethique* (I, *Scolie*

33. *Court Traité,* I, chap. II, § 2, addition 2, p. 50, § 5, p. 51, § 17, addition 5, p. 56.
34. *Ibid.*, § 17, n° 3, p. 56.
35. *Ibid.*, § 11, n^os^ 1 et 3, p. 53, et chap. IV, § 2, p. 74.

de la *Prop. 17*), y engendrera de semblables mécomptes. Beaucoup ont cru que Spinoza soutient dans ce *Scolie* l'incommensurabilité de l'entendement divin (le chien constellation) et de l'entendement humain (le chien aboyant), alors qu'il ne pose cette thèse que pour la détruire par l'absurdité de ses conséquences.

On notera, enfin, que si la doctrine du Dieu créateur se trouve éliminée, c'est d'une façon encore incomplète, puisque subsiste, comme un relent de ce théisme dont on est parti, la notion de l'entendement créateur. Certes, on a bien montré qu'en Dieu il y a égalité nécessaire entre sa puissance d'agir et sa puissance de penser ; mais c'est dans la mesure où l'on a établi que sa puissance d'agir doit égaler sa puissance de penser, et non, comme dans l'*Ethique*, dans la mesure où il est établi que « sa puissance de penser [doit être] égale à sa puissance d'agir ». Par là, on suppose que Dieu ne pourra manquer de faire tout ce qu'il conçoit ; qu'en conséquence son Idée doit précéder son action et la commander : « Dieu peut produire toute chose aussi parfaite qu'elle est conçue dans son Idée » ; il produira parfaitement « tout ce qu'il a dans son Idée », sans rien en « omettre » [36]. Bref, l'agir de Dieu devra remplir entièrement la sphère de ses Idées. C'est bien là une survivance de la conception de l' « *entendement créateur* ». — L'*Ethique,* au contraire, montrera que la sphère des idées de Dieu doit s'étendre nécessairement aussi loin que la sphère des choses qu'il produit ; qu'il produit les choses en vertu de sa nature et non d'après ses idées ; qu'enfin [37], il produit ses idées en même temps que les choses. Ainsi, nous savons, d'une part, que son entendement ne préside pas à la production des choses, mais que, d'autre part, il ne peut manquer de les refléter toutes, si bien que Dieu produit effectivement tout ce qu'il peut concevoir.

§ IX. — On voit dès maintenant comment devra progresser l'élaboration ultérieure de la doctrine. Puisqu'*en soi,* c'est-à-dire en Dieu, les attributs existent par eux-mêmes tout autant que Dieu qui en est formé, n'est-il pas naturel de leur accorder à eux-mêmes cette causalité de soi par soi dont on les voit dépourvus sitôt qu'on les considère isolément ? Chaque attribut de par sa nature devra donc exister nécessairement par lui-même. S'il leur appartient d'exister nécessairement, ce n'est pas du fait que l'être de la pensée est Pensée ou l'être de l'étendue Etendue, c'est du fait qu'ils sont des perfections uniques en leur genre et par là même des *entia in se* et *concepta per se.* A ce titre, en effet, ils sont des puissances absolues d'exister et ont en eux la raison absolue de leur existence. Ainsi Dieu, étant constitué de perfections qui se causent par soi, ne peut pas ne pas se causer néces-

36. *Ibid.,* chap. IV, §§ II et III, pp. 74-75.
37. *Ethique,* I, *Scolie* de la *Prop. 17.*

sairement par lui-même. L'erreur qui pourra naître alors de leur considération isolée, ce sera d'estimer, non qu'elles se causent nécessairement elles-mêmes, mais qu'elles se causent *séparément les unes des autres* et sont comme autant de Dieux. Corrélativement, la démonstration se modifiera. Elle ne partira plus du concept traditionnel du Dieu créateur, réfuté par ses conséquences, mais des définitions rationnelles exprimant la nature des substances comme telles, et aussi des axiomes qui y sont liés. Conformément à la vérité de la doctrine, elle n'ira plus, par la voie indirecte de la réfutation, d'idées inadéquates à des idées adéquates, mais, par la voie directe de la genèse, d'idées adéquates à d'autres idées adéquates.

***

§ X. — La dernière étape dans cette voie est accomplie, avant l'*Ethique,* dans l'*Appendice* géométrique du *Court Traité,* auquel on peut joindre son esquisse adressée par Spinoza à Oldenburg, telle qu'il est possible de la reconstituer d'après les échanges de vues entre les deux correspondants [38].

La déduction devient géométrique. Elle atteste par là qu'elle vise à être génétique. Il n'est plus question d'aller du *quod* au *quid*, d'établir *que Dieu est*, avant de statuer sur *ce qu'il est.* Axiomes, définitions, propriétés déduites des substances à un seul attribut permettent de démontrer la propriété fondamentale de l'Etre infiniment infini, à savoir que son essence enveloppe nécessairement son existence. Et si ce résultat est atteint, c'est que la *causa sui* est reconnue comme la propriété de chaque substance [39]. D'où l'on voit que, étant formée d'elles toutes, et étant, par là même, nécessairement, elle aussi, cause de soi, la Nature, se définissant comme un Etre infiniment parfait existant nécessairement par soi, coïncide exactement avec Dieu. Cette coïncidence résulte maintenant de la réduction de Dieu à la Nature, en tant que la Nature, c'est-à-dire l'ensemble des substances se causant elles-mêmes, est cela seul qui se cause par soi, c'est-à-dire qui est Dieu.

Il suffit alors de construire l'essence de la Nature pour obtenir celle de Dieu et sa définition parfaite, grâce à laquelle on apercevra aussitôt qu'il existe nécessairement par soi. La « vraie logique » enseigne en effet que la connaissance adéquate des propriétés n'est possible que par celle de l'essence, et que la définition parfaite d'une chose increée rend inutile la question : « Existe-t-elle ? » Il n'est donc pas surprenant que disparaisse de cet *Appendice* toute propo-

38. *Lettre II, III, IV* ; cf. aussi *Lettres VIII et IX* (*de Vries à Spinoza* et la *Réponse* de Spinoza).

39. « Il appartient par nature à l'essence de chaque substance d'exister », *Prop. 4,* Ap., I, p. 199. « [Chaque attribut dont la nature est formée] est infini et souverainement parfait en son genre ; à [son] essence... appartient l'existence », *Corollaire,* p. 200.

sition séparée visant à démontrer l'existence de Dieu, puisque, celle-ci découlant immédiatement de son essence, il suffit pour l'établir de la tirer immédiatement, par un simple *Corollaire*, de la *Proposition* qui révèle sa nature. Car il est évident que l'être dont l'essence est constituée de choses qui se causent elles-mêmes ne saurait, lui aussi, qu'être cause de soi.

§ XI. — Un nouveau pas est accompli par là vers le panthéisme intégral.

La Nature est Dieu, non plus simplement parce que, comme dans le premier stade (*Dialogues*), elle en est le mode et que la cause divine lui est immanente, ni non plus parce que, comme dans le second (*Court Traité* proprement dit), toutes ses substances sont intégrées à l'Etre infiniment infini qui se cause lui-même, mais parce qu'elle se produit elle-même dans tous les genres d'être infinis qui la constituent. Il n'y a rien dans la causalité de la Nature qui provienne de quelqu'Etre si peu que ce soit distingué des perfections dont elle est faite ; car c'est d'elles-mêmes que ces perfections tiennent leur pouvoir d'exister et qu'ainsi existe par soi l'Etre infiniment infini (la Nature) dont elles sont les divers ingrédients. C'est pourquoi le *Corollaire*[40] de la *Proposition 4* vise en premier lieu, non à

40. « *Corollaire :* La nature est connue par elle-même et non par aucune autre chose. Elle est formée d'attributs infinis dont chacun est infini et souverainement parfait en son genre, *à l'essence desquels appartient l'existence* [mots soulignés par nous], en sorte qu'en dehors d'eux il n'existe aucune essence ou aucun être, et elle coïncide ainsi exactement avec l'essence de Dieu, seul auguste et béni ». Ainsi, le panthéisme se fonde maintenant, non tant sur l'immanence de la cause aux effets, que sur l'identité de Dieu avec ses attributs. Une réponse de Spinoza à Oldenburg l'atteste dès 1661 : « Quant à ce que vous dites que Dieu n'a rien de commun formellement avec les choses créées, etc., j'ai posé le contraire dans ma définition : ... Dieu est un être qui se compose d'une infinité d'attributs dont chacun est infini, c'est-à-dire souverainement parfait en son genre » (*Lettre IV,* Ap., III, p. 120). Ce qui veut dire qu' « Il n'existe dans l'entendement infini de Dieu aucune substance qui ne soit formellement dans la Nature » (*Court Traité,* 1re partie, chap. II, § 3, n° 4, p. 50, § 11, p. 53 ; *Appendice, Prop. 4,* p. 199), c'est-à-dire que Dieu est constitué par les diverses réalités, infinies en leur genre, existant par soi, qui constituent les substances des choses dites « créées », ces réalités étant la pensée, l'étendue, etc. La teneur de cette *Proposition IV* et de son *Corollaire* répond aux prescriptions, énoncées par Spinoza au § 42 du *De intellectus emendatione,* ordonnant de connaître « les premiers éléments de la Nature », de ne pas « la confondre avec des axiomes abstraits », de « procéder de la façon la moins abstraite qui se puisse [en partant] des premiers éléments, c'est-à-dire de la source et de l'origine de la Nature », car « il ne peut y avoir de l'origine de la Nature de concept abstrait, ni de concept général, et cette origine ne peut être conçue par l'entendement comme *plus étendue qu'elle n'est réellement* ». D'où le libellé de la *Proposition IV* : « Il est impossible de placer dans un entendement infini l'Idée de l'essence d'une substance qui n'existerait pas dans la Nature ». — Ces « éléments », spécifiés comme étant des réalités, et non des abstractions, ce sont les attributs constitutifs (ou substances) de la Nature, celle-ci étant « l'être

établir que Dieu existe, mais à l'intégrer, par la *causa sui* de chacune des substances qui le constituent, plus profondément à la Nature : puisque la Nature est constituée d'une infinité d'attributs parfaits en leur genre, à l'essence desquels appartient l'existence, Dieu (le Dieu cause) ne peut *en conséquence* qu'être la Nature elle-même. Au contraire, dans le *Court Traité* proprement dit, le raisonnement était : puisque Dieu, en tant que *causa sui*, rend intelligible l'existence nécessairement en acte des substances infinies de la Nature, celles-ci doivent s'identifier avec lui et, par là même et dans cette mesure, exister par soi. L'identité de Dieu et de la Nature était alors posée par une sorte de raisonnement par l'absurde : la Nature existe et les substances qui la constituent n'ont pas de cause ; donc la Nature est identique à l'être qui est cause de soi. L'identité Dieu et Nature était ainsi établie, non en vertu d'une propriété fondamentale identique : la *causa sui*, mais grâce au rapprochement de ce qui existe et n'a pas de cause avec ce qui se cause soi-même. Maintenant, la coïncidence de Dieu avec la Nature est *fondée*, parce que les substances à un seul attribut qui constituent la Nature existent par soi, ce qui, dans le *Court Traité*, était réservé à l'être infiniment parfait.

Enfin, de la démonstration de la *Proposition 4*, il résulte, avec une netteté qui ne laisse plus rien à désirer, que, s'il est nécessaire que l'entendement ait en lui les idées de toutes les substances existantes, et impossible qu'il ait en lui l'idée d'une substance qui n'existerait pas, c'est que, d'une part, ses idées reflètent toujours ce qui existe formellement dans la Nature, et que, d'autre part, il ne saurait y avoir de substance sans existence. Ainsi, il n'est plus question de fonder la capacité que possède l'entendement infini de représenter vraiment toutes les substances sur la toute-puissance et la bonté d'un Dieu qui ne saurait manquer de créer toutes les perfections dont il a les idées. Le fantôme de l' « *entendement créateur* », qui flottait encore dans le *Court Traité* proprement dit, paraît définitivement exorcisé.

On ne s'étonnera pas du progrès corrélatif accompli par la déduction. A l'ordre suivi dans la I^re^ partie du *Court Traité* se substitue le suivant : 1° distinction réelle des substances (incommensurabilité) ; 2° autonomie quant à leur cause ; 3° infinitude ; 4° causalité de soi par soi, existence nécessaire par soi de toutes les substances concevables par un entendement infini, c'est-à-dire de la Nature ou de Dieu. L'infinitude tombe de la première à la troisième place ; l'incommensurabilité remonte à la première ; elle est posée comme raison de l'autonomie causale, celle-ci, à son tour, comme raison de l'infinitude, laquelle enveloppe nécessairement la *causa sui*. Ainsi la déduction tend à se rapprocher de l'authentique genèse.

total, infini et unique » qui les contient tous, hors duquel il n'y a point d'être. Cf. *De int. emend.*, Ap., I, § 42, p. 261.

Cependant, elle ne s'effectue pas encore pleinement, l'analyse des notions restant déficiente. Comme l'établira l'*Ethique,* l'infinitude ne saurait rendre raison de la *causa sui,* car, au contraire, elle en résulte, comme affirmation absolue de l'existence nécessairement enveloppée dans l'essence de ce qui est en soi et par soi [41]. Ainsi, démontrer la *causa sui* par l'infinitude, c'est manquer à l'ordre génétique. De plus, cette infraction s'accompagne d'un vice de forme qui témoigne d'une insuffisante dissociation des concepts, car, alors que la *causa sui* n'est pas encore établie, elle intervient cependant dans la démonstration de l'infinitude (*Dém.* de la *Prop. 3*), laquelle sert ensuite à démontrer la *causa sui* (*Dém.* de la *Prop. 4*).

Enfin et surtout, l'unité des substances en Dieu est postulée sans être prouvée génétiquement. On a vu que l'existence par soi de l'être divin était considérée comme amplement démontrée par la construction de son essence, au point qu'un *Corollaire* suffisait pour la confirmer. Aucun des trois arguments invoqués naguère par le *Court Traité* en faveur de l'unité de toutes les substances en Dieu n'est ici rappelé. En particulier, il n'est plus fait mention du principe : « Plus un être a de réalité, plus il a d'attributs », qui deviendra dans l'*Ethique* une proposition clef (la *Proposition 9*). Expliquera-t-on cette omission par le caractère abrégé de l'*Appendice*, qui laisserait de côté ce qui est jugé sans importance ? Mais un tel jugement reposerait le problème dans son entier. Tant que toutes les substances concevables par un entendement infini sont posées comme incapables de se causer elles-mêmes, il est, dira-t-on, nécessaire de s'élever par une voie indépendante à la notion d'un être total dont l'essence, enveloppant nécessairement son existence, peut constituer le fondement éternel requis pour l'existence éternelle en acte de ces diverses substances. Dans l'*Appendice*, un tel effort paraîtrait superflu et redondant, puisque, *toutes* ces substances étant aperçues comme existant nécessairement de par leur essence même, on peut considérer que par là est acquise l'existence nécessaire de l'*être total* qui en est formé. Cependant, prouver que toutes les substances enveloppent nécessairement leur existence, ce n'est pas prouver que cette totalité fait un être un et unique existant nécessairement par soi. En conséquence, Dieu reste douteux, et comme *être unique*, et comme *existant nécessairement par soi en tant qu'être unique.* Double lacune que comblera l'*Ethique* en prouvant Dieu comme *substance* et comme *substance infiniment infinie*, car par là il deviendra possible d'affirmer : 1° qu'il est un et unique, et 2° qu'il existe nécessairement comme un et unique. Ainsi, c'est grâce au passage de l'équation Dieu = Nature, à l'équation Dieu = substance, que pourra pleinement s'accomplir la genèse.

41. *Ethique,* I, *Scolie 1* de la *Prop. 8.*

APPENDICE Nº 7

Sur quelques interprétations de la déduction de Dieu
(*Cf. chap.* IV, *p. 150*)

Selon Lachièze-Rey (*Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza,* pp. 216 sqq.), la déduction spinoziste de Dieu comporte trois instances :

1° *Intra intellectum* : acquisition de la *Définition* de Dieu, comme *ens realissimum*, par le moyen de la méthode cartésienne, l'idée de souveraine réalité assumant la fonction de principe de synthèse ;

2° *Extra intellectum*, ascension jusqu'à la substance, dont il est démontré que, définie comme ce qui est en soi et conçu par soi, « elle répond à la condition voulue pour conférer une essence à ce dont l'idée vraie s'accompagne nécessairement de la certitude de son existence » ;

3° Ascension jusqu'à Dieu par la preuve que seul il est substance.

Cette interprétation, quel que soit son intérêt, ne s'accorde pas tout à fait avec l'analyse et l'ordre des notions : 1° L'idée d'un passage de l'*intra intellectum* à l'*extra intellectum* n'a guère de sens dans une doctrine qui part de l'idée *vraie donnée,* et qui récuse l'hypothèse du Malin Génie. 2° La Définition de Dieu obtenue par la prétendue « méthode cartésienne » n'est pas *intra intellectum.* Sans doute faite-elle intervenir un procédé de construction : la synthèse des substances attributives par l'idée de Dieu, synthèse qui est un *modus cogitandi*, à quoi rien ne correspond dans la Nature (cf. *supra,* chap. IV, § VII, p. 148, notes 26 et 27), mais, outre que les substances à un attribut qui sont les éléments de cette synthèse sont des *choses vraies* (*extra intellectum*), ce procédé enveloppe « la perception vraie » de la chose, c'est-à-dire l'intuition de sa *raison génétique* telle qu'elle est *extra intellectum*, c'est-à-dire sa « Définition parfaite » (cf. *supra,* chap. IV, §§ XX-XXI, pp. 167 sqq.). 3° Il n'y a donc pas, à partir de cette Définition, une « ascension » jusqu'à la substance *extra intellectum,* d'autant moins que le concept de substance est posé dès l'origine (*Proposition 1*) *extra intellectum*, et que les huit premières *Propositions* en déduisent les propriétés fonda-

mentales, parmi lesquelles l'existence par soi (*Proposition* 7). Cette dernière déduction n'intéresse d'ailleurs que les substances à un seul attribut, et non, comme le croit l'auteur, la substance à *x* attributs (cf. *supra,* chap. III, § X, p. 119, *sub. fin.,* chap. V, § VI, p. 182, note 19).

4° « L'ascension vers Dieu », par la preuve que seul il est substance, ne fait qu'un avec la construction de son essence par l'idée de souveraine réalité. De même, la règle de la proportionnalité de l'existence à la puissance, qui intervient dans la preuve de l'existence, est calquée sur celle de la proportionnalité de la quantité d'attributs à la quantité d'essence, qui intervient dans la construction de l'essence et ne fait qu'un avec elle ; et il est contradictoire de considérer, à quelques pages d'intervalle, le même processus comme *intra intellectum* et comme *extra intellectum.*

Selon Lagneau (*Quelques notes sur Spinoza*, Rev. Méta., 1895, pp. 403 sqq.), le *nervus probandi*, c'est l'infinitude absolue posée comme substance (puissance absolument indéterminée) existant nécessairement par soi. L'indétermination de cette puissance, n'étant pas négative, mais positive, s'exprime de façon inépuisable dans l'infinité des attributs. — C'est là prendre le contrepied de la démonstration spinoziste qui va des attributs à Dieu, et non de Dieu aux attributs. C'est postuler que les attributs constituent un « degré inférieur » dans la « descente » de la substance aux modes, alors que la substance n'est rien d'autre que les attributs ou perfections qui la constituent, etc. (Cf. à ce sujet *Appendice n° 3,* § IX, p. 448, note 86). C'est supposer que la genèse va de la substance aux attributs, alors qu'elle va des substances attributives à la substance infiniment infinie, de la substance à la *causa sui*, de la *causa sui* à l'infinitude, de l'infinitude à l'indivisibilité, etc. C'est donc méconnaître les inventions métaphysiques les plus originales de la doctrine authentique et leur substituer des vieilleries néo-platoniciennes, ressassées, comme dirait Spinoza, *usque ad nauseam.*

APPENDICE N° 8

Les preuves de l'existence de Dieu dans les traités antérieurs à l' « Ethique »

(Cf. chap. V, *pp. 177 sqq.)*

L'examen de ces preuves met en évidence une évolution par laquelle Spinoza s'éloigne toujours davantage des conceptions cartésiennes.

§ I. — Dans les *Principia philosophiae cartesianae*, la preuve cartésienne *a priori* — réduite à l'*Axiome* : « *L'existence nécessaire est contenue dans le concept de l'être souverainement parfait* » — est reproduite sans innovation notable, ainsi que la première des deux preuves *a posteriori.*

La seconde, en revanche [1], est modifiée. Sa prémisse : « *Si je me conserve, j'ai aussi le pouvoir de me donner toutes les perfections* » est rejetée avec les deux *Axiomes* qui la soutiennent.

Le premier d'entre eux : « *Ce qui peut faire le plus ou le plus difficile peut aussi faire le moins* », déjà critiqué par Arnauld [2], est écarté du fait que sa signification est incertaine et que, dans toutes les hypothèses, il est contestable. En effet :

Si le plus difficile, c'est ce qui coûte le plus de travail, et le plus facile, ce qui en coûte le moins, de ce que je puis faire le premier (créer ou conserver ma substance), il ne résulte pas que je puisse faire le dernier (créer ou conserver des attributs) ; car, si j'épuise toutes mes forces pour le premier, il ne m'en restera plus pour le dernier. En outre, d'où prend-on qu'il faille plus de travail pour créer ma substance que pour créer ses attributs ? D'autre part, si difficile signifie impossible et facile possible, l'axiome est tout aussi contestable, n'y ayant nul rapport entre les deux ; par exemple, si quelqu'un pouvait faire un cercle carré, on n'en saurait conclure qu'il a le pouvoir de faire un cercle rond ; semblablement, si quelqu'un avait le pouvoir de faire quelque chose à partir du néant, c'est-à-dire

1. *Principia,* I, *Prop. 7,* Ap., I, pp. 329-334, Geb., I, pp. 160-164.
2. *Arnauld à Descartes,* 3 juin 1648, A. T., V. p. 189 ; Gueroult, *Descartes,* I, pp. 253 sqq.

de se créer, on n'en saurait conclure qu'il a le pouvoir de faire quelque chose à partir de quelque chose, c'est-à-dire de se donner les attributs qui lui manquent.

Le second *Axiome* : « *C'est une chose plus grande de créer ou de conserver une substance que de créer ou de conserver ses attributs* », n'est pas plus satisfaisant. Certes, il semble fixer le sens du premier, en précisant que ce qui est le plus difficile, c'est de créer le parfait, et le moins difficile, de créer l'imparfait. Mais on retrouve alors la première objection ; car, si je consacre toutes mes forces à créer le parfait, je n'en aurai plus pour créer l'imparfait. D'autre part, qu'entendre par attributs ? — Ceux qui, enveloppés dans la définition de ma substance, ne s'en distinguent pas ? Alors, il revient au même de les créer ou de créer ma substance. — Ceux d'une autre substance ? C'est là ce qui est effectivement supposé, puisqu'on conclut du pouvoir que j'aurais de me conserver, moi, substance finie, au pouvoir que j'aurais de me donner les attributs d'une substance infinie, c'est-à-dire d'une substance qui diffère essentiellement de la mienne. Dans cette hypothèse, il faudrait que, pour créer ces attributs, je pusse anéantir toute mon essence afin de me créer à nouveau comme substance infinie, ce qui me conférerait un pouvoir beaucoup plus grand que celui de me conserver comme substance finie. Il reste que ces attributs ne soient que ceux que ma substance contient éminemment, par exemple telle ou telle pensée que je vois manquer à mon esprit. Mais alors l'*Axiome* invoqué ne saurait permettre de prouver que, si je me conservais, j'aurais par là même le pouvoir de me donner toutes les perfections qui appartiennent évidemment à l'Etre souverainement parfait.

Pour donner à la démonstration toute la correction désirable, il faut donc la rectifier en l'appuyant sur ces deux *Lemmes* :

1° « *Plus une chose est parfaite de sa nature, plus grande et plus nécessaire est l'existence qu'elle enveloppe ; et, inversement, plus grande et plus nécessaire est cette existence, plus parfaite est la chose qui l'enveloppe* ». — Cette assertion se fonde sur le principe : *Le néant n'a pas de propriétés* (lui-même fondé sur le *Cogito*). Si, en effet, on diminue jusqu'à zéro les degrés de perfection d'une chose, sa possibilité d'exister tombe à rien et son existence devient *impossible* ; si on les augmente jusqu'à l'infini, cette possibilité s'élève au *maximum*, et son existence devient *nécessaire*. Perfection et existence sont donc inséparables et, en conséquence (*Corollaire*), ce qui enveloppe l'existence nécessaire est un être souverainement parfait, c'est-à-dire Dieu.

2° « *Qui a le pouvoir de se conserver, sa nature enveloppe l'existence nécessaire.* » — Cette nouvelle assertion se fonde sur la création continuée. En effet, ce qui possède le pouvoir de se conserver n'a besoin d'aucune cause extérieure pour exister et renferme dans

sa nature la cause suffisante de son existence, soit possible, soit nécessaire. Ce ne peut être de son existence possible, car alors, de ce qu'il existe à tel instant, il ne s'ensuivrait pas qu'il continue d'exister à l'instant suivant, et, contrairement à l'hypothèse, il n'aurait pas le pouvoir de se conserver. Donc, il est cause de son existence nécessaire [3].

De la combinaison de ces deux *Lemmes*, sort la démonstration complète : Si j'avais la force de me conserver, j'envelopperais l'existence nécessaire (de par le *Lemme 2*), et j'aurais toutes les perfections (de par le *Lemme 1*). Or, je découvre que beaucoup d'elles me manquent, que je n'aurais pu vouloir me refuser (en vertu du *Lemme 1*), et que j'ai conscience de n'avoir jamais refusées. Ainsi, puisque j'existe et n'ai point le pouvoir de me conserver, ce pouvoir doit être en un autre qui se conserve lui-même et qui, par conséquent, existe nécessairement (*Lemme 2*). Cet autre, ce ne peut être que l'être suprêmement parfait, c'est-à-dire Dieu (*Corollaire* du *Lemme 1*) [4].

§ II. — Les modifications que Spinoza introduit dans la preuve cartésienne sont de plusieurs sortes :

1° Les unes tendent à la perfectionner et non à la contredire. Par exemple, celles qui visent à lui donner plus de rigueur en diminuant le nombre des axiomes. Ainsi, l'*Axiome* liant nécessairement l'existence à la perfection (*Axiomes* cartésiens *3* et *10*) est déduit de l'*Axiome* : « *Le néant n'a pas de propriétés* », et celui-ci à son tour du *Cogito*, car, si je pouvais affirmer quelque chose du néant, je pourrais, du même droit, affirmer du néant la pensée, dire que je ne suis rien alors que je pense, et ainsi douter de mon existence dans le *Cogito* lui-même, ce qui est absurde [5].

2° Les autres lui donnent expressément congé. — Ainsi, l'effort pour préciser l'*Axiome* : « *Qui peut le plus peut le moins* » aboutit à le détruire, dans toutes les hypothèses, comme *nervus probandi* possible de la démonstration. Il en est de même pour l'idée de parfait. Par sa présence en moi, cette idée sert seulement à me donner conscience de mon imperfection, à attester par là que je n'ai point le pouvoir de me créer ou de me conserver, et que ce pouvoir doit appartenir à un être autre que moi-même. Mais elle ne sert en rien à prouver que cet être est Dieu pour ce que, devant être la cause de mon moi qui ai l'idée du parfait, il doit comporter autant de réalité formelle qu'il y a de réalité objective dans cette idée. Au contraire, la perfection de cet être se conclut de ce qu'il se conserve lui-même ; cette conclusion étant rendue possible par l'argument ontologique qui

3. Ap., I, pp. 334-336, Geb., I, pp. 164-165.
4. *Ibid.*, p. 337, Geb., I, pp. 165-166.
5. *Principia,* I, *Scolie* du *Coroll.* de la *Prop. 4,* Ap., I, pp. 319-320 (en part. p. 320), Geb., I, pp. 153-154.

établit une proportion nécessaire entre la puissance d'exister et le degré de perfection (*Lemme 1* et son *Corollaire*).

Ainsi, au lieu de démontrer que cet autre se conserve parce qu'il possède toutes les perfections qui me manquent, je prouve au contraire qu'il les a nécessairement du fait qu'il se conserve lui-même. On voit de la sorte la preuve par les effets s'effacer finalement devant une preuve *a priori*. Ce n'est pas en vertu de l'égalité (*ad minimum*) entre la cause et l'effet qu'est posée l'existence de Dieu, c'est en vertu de l'alternative entre le mode et la substance, entre ce qui est par soi et ce qui est par un autre. C'est pourquoi le véritable *nervus probandi* est la *causa sui*, principe de l'infinitude : si la chose est causée par une autre, c'est un mode et elle est finie, si elle se cause par soi, c'est une substance, elle est en soi et par soi, elle est infinie, elle est Dieu. Mais si, pour prouver *a posteriori*, à partir de l'existence de mon moi, que Dieu existe, il faut d'abord savoir, par la preuve ontologique, qu'il existe et qu'il est parfait, cette prétendue démonstration *a posteriori* n'en est pas une, puisqu'elle n'est possible qu'en vertu de sa conclusion préalablement établie *a priori*.

On voit poindre, sous cette preuve transformée, la troisième démonstration de la *Proposition 11* du Livre I de l'*Ethique*, qui se donne pour *a posteriori*, mais qui, ainsi qu'on l'a fait voir, est plutôt *a fortiori* et n'est qu'une preuve *a priori* déguisée. Quant à la première preuve cartésienne par l'idée de parfait, qui est conservée ici à peu près intacte, elle disparaîtra corps et biens dans la doctrine définitive. C'est que toute preuve *a posteriori*, comme Spinoza le déclarera sans ambage, n'est qu'à l'usage des esprits faibles, car même si certains, comme Descartes, évitent l'absurdité de prétendre connaître l'infini à partir du fini, en le concluant, au contraire, d'un effet infini (l'idée du parfait en moi) comme sa cause nécessaire hors de moi, ils n'en sont pas plus avancés, car on peut bien connaître adéquatement l'effet par sa cause, mais non la cause par l'effet [6]. Rien d'étonnant alors à ce que la preuve cartésienne conduise à un Dieu incompréhensible, car l'infini ne peut se concevoir que comme il se pose, c'est-à-dire en lui-même et par lui-même : « *Lux se ipsam et tenebras manifestat* » [7].

***

§ III. — Dans le *Court Traité*, comme on l'a dit, contrairement à la règle cartésienne, le *quod*, c'est-à-dire l'existence de Dieu, est traité avant le *quid*, c'est-à-dire avant son essence ou définition. Corrélativement, les preuves de l'existence de Dieu, exposées dans le cha-

6. *De int. emend.*, Ap., I, § 13 et addition 1, p. 231, Geb., II, p. 10, l. 16-19.

7. *Ethique*, II, *Scolie* de la *Proposition 43*, Ap., p. 217, Geb., II, p. 124, l. 15-16.

pitre Ier, ne doivent rien à sa Définition ou à son essence telle que la construit le chapitre II. C'est pourquoi, alors que cette construction annonce l'*Ethique* et les preuves originales que celle-ci en tirera, les preuves proposées dans le chapitre Ier restent en retard sur cette nouvelle conception, étant toujours engagées dans les concepts cartésiens, auxquels elles se contentent de faire subir une nouvelle élaboration.

Elles comprennent deux preuves *a priori* et une preuve *a posteriori*, ce qui annonce une préférence marquée pour les premières.

La première des preuves *a priori* ne fait que reprendre celle de Descartes dans les *Premières Réponses* : tout ce que nous connaissons clairement et distinctement comme appartenant à la nature d'une chose peut s'affirmer d'elle avec vérité. Or, nous percevons clairement et distinctement que l'existence appartient à la nature de Dieu [8].

La seconde procède en identifiant en Dieu l'existence à l'essence : « L'existence de Dieu est essence ». L'essence, c'est en effet ce par quoi la chose est ce qu'elle est, ce sans quoi elle s'anéantirait (par exemple, montagne et vallée). C'est pourquoi elle est éternelle à titre de *vérité*. Ainsi, même si une montagne n'existait jamais, il demeurerait éternellement vrai qu'elle ne peut être sans vallée. Or, lorsqu'il s'agit de Dieu, il se trouve que, si on lui ôte l'existence, on anéantit son concept. C'est donc une *vérité éternelle* que son existence appartient à son essence, bref, que son existence est son essence [9].

On a déjà examiné, à propos de l'éternité, les problèmes soulevés par cette façon de raisonner. En effet, si l'identification en Dieu de son essence et de son existence est cartésienne, l'usage que Spinoza en fait ne l'est pas. Pour Descartes, la démonstration *a priori* ne vaut que sous la supposition de la preuve *a posteriori* et à condition que, *hors de nous*, en soi, il n'y ait aucune différence entre l'existence et l'essence. Il ne suffit donc pas de prouver que la liaison de l'existence avec l'essence est une vérité éternelle pour être assuré qu'elle est nécessaire, car, les vérités éternelles étant contingentes, ce qu'elles affirment en nous comme nécessaire pourrait hors de nous n'être que contingent. Il faut donc établir, en outre, que cette vérité éternelle est, non pas comme les autres librement instituée par décret, mais absolument nécessaire en soi, c'est-à-dire increéée. Nous y parvenons quand, ayant d'abord conçu que la chose constituée par cette essence existe nécessairement hors de nous comme la seule cause possible de son idée en nous (preuves *a posteriori*), nous apercevons ensuite qu'elle existe nécessairement de par son essence (preuve *a priori*). Il est alors évident que cette essence est en soi increéée, car, toute essence étant hors de notre pensée (*extra cogitationem meam*)

8. *Court Traité,* I, chap. I, Ap., I, p. 43, Geb., I, p. 15.
9. *Ibid.*

identique à son existence, il est clair que si son existence est éternelle, elle est elle-même éternelle et non contingente [10].

Pour Spinoza, au contraire, la présupposition de l'argumentation *a posteriori* est inutile, car les essences, finies ou infinies, étant toutes, en soi et hors de nous, des entités éternelles, en tant que vérités nécessaires, étrangères à ce titre aux vicissitudes de la durée, il suffit d'établir qu'une existence est une essence, c'est-à-dire une vérité éternelle, pour être assuré qu'elle est en soi éternelle ou nécessaire. Nier cette existence est alors aussi absurde que de considérer comme fausse une idée vraie. Tel est le fondement de la preuve développée dans le *Scolie 2* de la *Proposition 8* : puisque je ne puis avoir une vraie idée des substances sans avoir par là même la certitude qu'elles existent, l'existence est la vérité des substances (*veritas substantiarum*). Leur existence est donc éternelle comme la vérité, et douter qu'elles existent reviendrait à se demander si une idée vraie est fausse [11].

***

§ IV. — La preuve *a posteriori* — car il n'en reste plus, dans le *Court Traité*, qu'une seule — s'inspire de la première preuve cartésienne, mais la transforme profondément.

Présentée sous une forme inutilement compliquée et scolastique, elle se réduit aux arguments suivants : étant donné qu'il y a une infinité de choses connaissables, un entendement fini ne saurait les embrasser toutes à la fois, ni non plus connaître celle-ci plutôt que celle-là. Donc, si l'homme ne tenait ses idées que du pouvoir de les forger par sa seule pensée, il ne pourrait jamais concevoir quoi que ce soit ; et s'il a une idée, la cause en doit être, non dans sa seule pensée, mais dans une cause extérieure qui l'oblige à concevoir celle-ci plutôt que celle-là. Or, il a l'idée de Dieu, car il en connaît les perfections ; et il ne saurait en produire lui-même l'idée, puisqu'il est imparfait. Il l'a donc en vertu d'une cause extérieure, et cette cause, c'est Dieu, car Dieu est la seule chose dont la réalité formelle corresponde absolument à la réalité objective de cette idée [12]. Enfin, la cause de cette idée ne saurait être éminente, c'est-à-dire avoir plus de réalité formelle que l'idée ne comporte de réalité objective, car rien ne peut exister qui soit plus réel que Dieu [13].

10. Gueroult, *Descartes*, I, pp. 372 sqq., 382.
11. Cf. *supra*, chap. III, § XXII, pp. 133 sqq.
12. *Court Traité,* I, chap. I, Ap., I, §§ 3-9, pp. 43-48, Geb., I, pp. 15-18.
13. Le texte (Ap., I, pp. 44-47, Geb., I, p. 18, l. 4-5) est ici obscur et tronqué. Freudenthal, suivi par Appuhn, le corrige pour obtenir ce sens : « Si donc l'homme a l'idée de Dieu, il est clair que Dieu doit exister formellement, mais que ce n'est pas éminemment [que l'homme a cette idée], etc. » Correction évidemment malencontreuse, car il est clair que Spinoza

§ V. — On distingue dans cette argumentation deux parties, dont la dernière est d'apparence cartésienne, et la première non.

Dans la première, l'infinitude des choses connaissables est opposée à la finitude de notre entendement, incapable de les embrasser toutes à la fois et de se fixer par lui-même sur l'une plutôt que sur l'autre (c'est-à-dire de déterminer l'ordre de leur connaissance). D'où la nécessité d'une cause extérieure qui le contraint à concevoir celle-ci plutôt que celle-là.

Cette argumentation serait contestée par Descartes, pour qui notre pouvoir d'attention suffit à transporter librement notre esprit à travers la diversité des idées qui lui sont innées et à l'arrêter sur l'une plutôt que sur l'autre. Il semble que l'on rencontre là une façon de raisonner propre à certains occasionnalistes cartésiens et à Geulincx. Par exemple, selon La Forge, l'âme étant simple et complète, ne com-

veut dire que Dieu existe réellement hors de l'idée qu'en a l'homme, et qu'il est de cette idée, non la cause éminente, mais la cause formelle. L'obscurité vient de ce que le mot « formel » est employé ici à la fois dans les deux sens très différents qu'il peut comporter : celui de *réalité formelle* par opposition à *réalité objective,* et celui de *cause formelle* par opposition à *cause éminente.* La version de Kuno Fischer, de Gebhardt, de Robinson, à laquelle nous nous rallions, ne peut donc être mise en doute. — Dans son *Commentaire,* en général très pertinent, Lewis Robinson (*op. cit.,* p. 120) écrit cependant que Spinoza corrige ici Descartes, lequel aurait affirmé que Dieu est cause de son idée, et qu'il le combat d'ailleurs avec ses propres armes, puisque le même Descartes répond à Gassendi (*V^e Rép.*) : « Nec denique verum est, perpusillum fore Deum, si non est major quam a nobis intelligatur, intelligitur enim esse infinitus, atque infinito nihil majus esse potest », A. T., VII, p. 365, l. 18-21. — Mais nulle part Descartes n'affirme que Dieu est cause éminente de son idée. Il déclare seulement que, la réalité objective de toute idée requérant nécessairement comme cause une réalité formelle qui la contienne *soit* formellement *soit* éminemment, nous sommes obligés d'admettre que la réalité objective de l'idée de Dieu a Dieu même pour cause *soit* éminente, *soit* formelle. Toutefois, lorsqu'il s'agit de Dieu, cette cause ne peut être que formelle, car la cause d'un infini ne peut être plus qu'un infini. Il est bien évident que si Dieu était plus que son idée, celle-ci ne serait pas « conforme » à son original (*archetypus*). On ne pourrait donc pas prouver qu'elle est vraie, vu qu'elle serait fausse. Descartes, *III^e Méd.,* A.T., VII, p. 42 ; Gueroult, *Descartes,* I, pp. 184 sqq., 195 sqq., 201 à 207. Sans doute peut-on arguer que l'idée « déchoit de la perfection de la chose qu'elle représente » (A. T., VII, pp. 41-42, 102-103), mais il n'est en rien impliqué par là que l'idée de Dieu doive avoir pour cause une quantité de réalité formelle moindre que celle que comporte l'être tout parfait de Dieu, car, rien de fini ne pouvant causer un infini, la réalité formelle infinie peut seule produire la réalité objective infinie. C'est pourquoi, même si la réalité formelle de la cause (Dieu) comporte plus de perfection que la réalité objective de l'effet (l'idée de Dieu), la quantité de ces deux réalités doit être égale de part et d'autre, puisque nécessairement elles doivent être pareillement infinies (cf. Gueroult, *Note sur la première preuve* a posteriori *chez Descartes,* Revue philosophique, 1966, IV).

portant qu'une pensée unique et simple, seule une puissance étrangère, à savoir Dieu, peut introduire en elle quelque autre pensée [14]. Selon Geulincx, le *Cogito*, étant simple et un, ne peut rendre raison, ni du contenu particulier des pensées, ni de leur multiplicité et diversité. Dieu seul le peut, par l'intermédiaire d'un instrument : la matière, qui est de sa nature pure diversité [15]. Cependant, l'analogie ne va pas bien loin, car, pour établir notre incapacité de concevoir une idée plutôt qu'une autre, ils invoquent la simplicité du *Cogito*, tandis que Spinoza invoque la finitude de notre entendement. D'autre part, comme, pour eux, seul un esprit peut, au moyen de causes occasionnelles, agir directement sur notre esprit, et que, pour répondre à l'infinité des occasions, cet esprit actif doit être infini, il est immédiatement évident que la cause extérieure de nos idées, c'est Dieu, et ils n'ont plus besoin de l'établir en considérant que parmi ces idées il y a celle du parfait, dont la réalité objective est si ample que seule l'infinie réalité formelle de Dieu peut en être la cause.

C'est cette seconde partie de l'argumentation qui rappelle la première preuve de Descartes. Mais la similitude n'est qu'apparente.

Spinoza, en effet, suppose qu'une idée est actuelle seulement dans la mesure où existe sa cause extérieure, c'est-à-dire la chose qu'elle représente, et il en conclut que l'actualité de l'idée de parfait enveloppe l'existence ou l'actualité de Dieu. Il conçoit aussi, à cette époque, que toute idée est une passion résultant de l'action exercée sur la pensée par son objet, que cet objet soit le corps ou Dieu [16]. Cette façon de raisonner est radicalement anti-cartésienne, puisque Descartes commence par mettre en doute que la cause des idées soit l'existence des choses qu'elles représentent. Manifestement, la pensée de Spinoza se meut ici dans un univers tout différent. Lorsque, d'une part, aura été abandonnée la thèse de l'action directe de l'objet sur la pensée, lorsque, d'autre part, cette preuve aura été dépouillée de ses derniers vêtements cartésiens, il restera que l'entendement infini de Dieu comprend toutes les idées, que l'actualisation de ces idées comme représentations de choses existantes est liée à l'actualisation ou à l'existence de leurs objets, que Dieu, cause de tout, embrasse l'ordre des causes par où se détermine ici et là l'actualisation de ces objets et, corrélativement, l'actualisation ici et là de telles ou telles idées et que, l'idée de Dieu étant le support éternellement actuel de toutes les

14. J. Gousset, *Causarum primarum et secundarum realis operatio...*, Leovadiae, 1716, pp. 6-8.

15. Geulincx, *Metaphysica vera,* I, Tertia scientia, dans : *Opera,* éd. Land, 1892, t. II, pp. 149-151. Sur ce texte et le précédent, cf. Gueroult, *Malebranche,* t. II, p. 229, note 90.

16. *Court Traité,* II, chap. XV, Ap., I, § 4, pp. 143-144, chap. XVI, § 5, p. 149, chap. XIX, § 11, p. 162, etc.

idées, l'existence de Dieu est éternellement donnée, si bien qu'il est impossible de penser à Dieu sans qu'il existe [17].

De toute évidence, cette preuve qu'on prétend *a posteriori* repose finalement sur le concept *a priori* de l'entendement infini, et tend vers une preuve *a priori* qu'elle dégage encore mal, et dont elle est comme l'enveloppe extérieure et l'expression compliquée.

Aussi comprend-on que le chapitre s'achève sur une profession de foi où se trouve proclamé que de l'existence de Dieu la meilleure preuve est *a priori* ; que saint Thomas se trompe en la récusant, et que Dieu, cause première de lui-même et de toutes choses, se fait connaître lui-même par lui-même.

§ VI. — A côté de ces preuves, plus ou moins greffées sur les preuves traditionnelles, le *chapitre 2* du *Court Traité* et les *Additions* marginales tendent vers une preuve nouvelle où l'existence de Dieu, fondée sur l'existence des attributs, paraît résulter simplement de la construction de son essence. Cette preuve se constitue définitivement dans l'*Appendice* Géométrique du *Court Traité*, où la construction de l'essence de Dieu, la preuve de son existence, la démonstration de son identité avec la Nature, deviennent l'objet d'une seule et même *Proposition* (la *Proposition 4* et son *Corollaire*). Le progrès dans l'élaboration des preuves de l'existence de Dieu se confond alors avec le progrès dans la construction de son essence. Ainsi qu'on l'a vu plus haut, dans l'*Appendice n° 5*, le *chapitre 2* du *Caurt Traité* et ses additions marginales établissent que, les substances existant nécessairement en acte sans pourtant se causer elles-mêmes, il faut pour rendre raison de leur existence éternelle les concevoir comme constituant un être (Dieu) qui se cause nécessairement lui-même. Dans l'*Appendice* Géométrique, au contraire, les substances étant conçues comme causes de soi, on doit en conclure que Dieu, du fait qu'il est constitué par elles, est un être qui nécessairement se cause lui-même.

§ VII. — L'*Ethique* marque la fin de cette évolution. Avec elle, les preuves traditionnelles, renouvelées, se lient à la construction de l'essence de Dieu et avec ses résultats : le *quid* (*Propositions 9* et *10*) introduit au *quod* (*Proposition 11*). A chacun des deux éléments que comporte la *Définition* de Dieu correspond un ordre de preuves différent : au Dieu substance, la preuve par la substantialité (*Prop. 11*),

17. *Ethique,* II, *Coroll.* de la *Prop. 8, Court Traité,* II, chap. XX, add. 3 (4-8), Ap., I, p. 169, *Appendice,* II, § 9, p. 203, § 11, p. 204 ; cf. *infra,* t. II, chap. IV, §§ XXVII-XXXI. — Cf. *Ethique,* I, *Prop. 8, Scolie 2,* Ap., p. 36.

qui prend la relève des preuves traditionnelles ; au Dieu *Natura Naturans* constitué d'une infinité d'*attributs,* la preuve par l'existence par soi des attributs constituants (*Scolie* de la *Prop. 11*), qui, commandée maintenant par la première, devient la preuve par le contenu de l'*Ens realissimum* ; ce par quoi il est alors satisfait pleinement tant à l'exigence de l'unité qu'à celle de la genèse.

APPENDICE N° 9

La lettre sur l'infini
(Lettre XII, à Louis Meyer)
(cf. chap. VI, *§§ VIII sqq.)*

§ I. — Le problème de l'infini et de l'indivisibilité de la substance est traité au Livre I de l'*Ethique*. La *Proposition 12* démontre l'infinitude ; la *Proposition 13*, son *Corollaire* et son *Scolie*, enfin le *Scolie* de la *Proposition 15* démontrent l'indivisibilité. Infinitude et indivisibilité sont deux propres de la substance qui dérivent immédiatement de son propre fondamental : la *causa sui*. Ce qui, en effet, existe nécessairement par soi ne peut sans contradiction être privé d'une partie quelconque de son existence ; par conséquent, il est nécessairement infini et exclut toute partition. Infinitude et indivisibilité étant les deux faces d'un même propre, il en résulte une antinomie radicale entre l'infini et le divisible. Qui affirme l'un doit nier l'autre : le dogmatique, affirmant la divisibilité, nie l'infini, Spinoza, affirmant l'infini, nie la divisibilité. Conflit irréductible tant qu'on ignore la nature de la substance, mais qui se résout instantanément sitôt qu'on sait qu'elle existe nécessairement par soi.

Cependant, le problème est par là loin d'être épuisé. L'antinomie qui oppose l'infinitude et la divisibilité, résolue dans l'*Ethique* au niveau de la substance par l'exclusion du divisible, reparaît au niveau du mode dont il faut affirmer la divisibilité infinie, c'est-à-dire à la fois l'infini et le divisible. S'il est vrai que la solution de cette seconde partie du problème est enveloppée dans celle de la première, l'*Ethique* ne l'a pas expressément développée. C'est la *Lettre XII*, à Louis Meyer, appelée par Spinoza et ses correspondants : *Lettre sur l'Infini* [1], qui, embrassant le problème dans son entier, répond à cette difficulté — en même temps qu'à beaucoup d'autres.

Son caractère à la fois succinct et exhaustif est souligné par l'auteur lui-même : « Je vous ai, écrit-il *sub finem,* brièvement mis sous les

1. « Epistola de Infinito », cf. *Lettre LXXX,* de *Tschirnhaus à Spinoza,* Geb., IV, p. 331, l. 10 ; *Lettre LXXXI,* de *Spinoza à Tschirnhaus, ibid.,* p. 332, l. 7, *Ap.,* III, pp. 367, 368.

yeux... les causes [*causas*] des erreurs et des confusions qui se sont produites au sujet de cette question de l'Infini, et j'ai expliqué ces erreurs de telle sorte que, si je ne me trompe, il n'y ait plus une seule question relative à l'Infini que je n'aie touchée, ou dont la solution ne se puisse très facilement trouver à partir de ce que j'ai dit » [2].

On le voit par ces dernières lignes, cette lettre présente un caractère avant tout réfutatif et elle tient de là une grande part de son obscurité. La doctrine n'y est pas exposée directement, mais indiquée à partir d'erreurs dont on met les causes en évidence.

Ces causes, ce sont d'abord des confusions entre les choses, et ensuite la raison de ces confusions, qui est elle-même aussi une confusion, mais entre nos connaissances.

***

§ II. — Les difficultés relatives à l'Infini découlent de trois sortes de confusions naissant de ce qu'on a négligé de distinguer entre six cas différents.

Ces six cas se répartissent en trois couples de termes opposés :

Premier couple :

1. La chose infinie par son essence ou par la vertu de sa définition [3].
2. La chose sans limites, non par la vertu de son essence, mais par celle de sa cause [4].

Deuxième couple :

3. La chose infinie en tant que sans limites [5].
4. La chose infinie en tant que ses parties, quoique comprises entre un *maximum* et un *minimum* connus de nous, ne peuvent être exprimées par aucun nombre [6].

Troisième couple :

5. Les choses représentables par l'entendement seul et non par l'imagination [7].
6. Les choses représentables à la fois par l'imagination et par l'entendement [8].

2. *Lettre XII,* Ap., III, pp. 155-156, Geb., IV, p. 61, l. 9-13.
3. *Ibid.,* Ap., III, p. 150, Geb., IV, p. 53, l. 2-3 : « Id quod sua natura, sive vi suae definitionis sequitur esse infinitum ».
4. « Id quod nullos fines habet, non quidem vi suae essentiae, sed vi suae causae », Geb., IV, p. 53, l. 3-4.
5. « Quod infinitum dicitur, quia nullos fines habet », Geb., IV, p. 53, l. 4-5.
6. « Id cujus partes, quamvis ejus maximum et minimum habeamus, nullo tamen numero adaequare et explicare possumus », *ibid.,* l. 6-8.
7. « Id quod solummodo intelligere, non vero imaginari », *ibid.,* l. 8-9.
8. « Id quod etiam imaginari possumus », *ibid.,* l. 9-10.

La confusion entre les deux cas de chacun de ces couples a fait que l'on a été incapable de reconnaître : *a*) quel Infini ne peut être divisé en parties et est sans parties ; *b*) quel, au contraire, est divisible sans contradiction ; *c*) quel peut être sans difficulté conçu comme plus grand qu'un autre ; *d*) quel, au contraire, ne le peut pas [9].

On examinera dans cet ordre ces différents cas, en réservant pour la fin l'analyse de l'exemple géométrique qui fonde la discussion du quatrième.

***

§ III. — Pour sortir de la confusion, la condition préliminaire, c'est d'avoir présent à l'esprit cette vérité élémentaire qu'il n'existe rien d'autre dans la Nature que la substance, dans l'éternité, et les modes, dans la durée [10].

§ IV. — *Cas n° 1 : La chose infinie par son essence.*

Ce cas est celui de la substance. — Existant nécessairement de par son essence, la substance ne peut sans contradiction être conçue comme finie, puisqu'on nierait par là que, de par son essence, elle posât nécessairement son existence dans toute l'étendue de son être ; ni non plus comme divisible, puisque la partition implique la finitude. Ainsi, elle est par nature absolument indivisible. Il doit en être de même pour l'éternité, puisque celle-ci se définit par l'existence nécessaire par soi (*Eth.*, I, *Déf. 8*) ; et pour la grandeur, en tant qu'elle est conçue comme l'étendue substance des corps [11].

§ V. — *Cas n° 2 : La chose sans limites seulement par sa cause.*

Ce cas est celui du mode. — Le mode n'est pas infini par essence, puisque son essence n'enveloppe pas nécessairement l'existence. Il ne peut donc être pensé sous le concept d'éternité (*Eth.*, I, *Déf. 8*). Etant concevable sans contradiction comme non existant, pouvant commencer et cesser d'être, son existence est compatible avec la finitude, apparaît, de ce chef, comme divisible, et ne peut être pensée que sous le concept de durée [12].

En revanche, comme il est produit par Dieu, on doit le dire infini *par sa cause.* En effet, la puissance de Dieu, en tant qu'elle s'explique par l'essence singulière d'un mode, affirme, c'est-à-dire produit et conserve (I, *Prop. 24,* et *Coroll.* des *Prop. 24* et *25*) l'existence de ce

9. *Lettre XII,* Ap., III, pp. 150-151, Geb., IV, p. 53, l. 1-16.
10. Spinoza, dans la *Lettre XII,* écrit le plus souvent avec une majuscule les mots : *Substantia, Modi, Aeternitas, Duratio, Tempus, Mensura, Numerus, Intellectus, Imaginatio.*
11. *Lettre XII,* Ap., III, p. 152, Geb., IV, pp. 55-56.
12. *Lettre XII,* Ap., III, pp. 151-152, Geb., IV, pp. 54-55.

mode, sans la moindre restriction interne. Ce par quoi est enveloppée l'infinitude, puisque l'infinitude se définit comme « *l'affirmation absolue de l'existence d'une nature quelconque* » [13]. En conséquence, tout mode, rapporté à sa cause divine, doit être conçu comme « sans limite », ou comme infini, du moins quant à la force interne qui l'affirme.

Cependant, comme son essence n'enveloppe pas nécessairement l'existence, elle n'en rend pas *nécessaire* l'affirmation absolue. Elle n'enveloppe donc pas invinciblement son infinitude en acte et laisse ouverte la possibilité de son affirmation seulement partielle. L'infinitude de la force interne se résout alors en une simple *tendance indéfinie* à exister et à persévérer dans l'être (III, *Prop.* 7 et 8).

Si donc l'existence ou la durée du mode peut sans contradiction être limitée ou divisée, les limites qu'elle reçoit — sans être exclues par la nature du mode — sont comme des accidents étrangers à elle, contingents et causés par les choses extérieures sans lesquelles il semble qu'elle serait d'elle-même infinie et indivisible. La chose n'est pas conçue ici comme ne pouvant pas avoir de limites, puisqu'elle peut en avoir ; cependant elle est conçue en même temps comme n'ayant rien en elle par où il soit impliqué qu'elle *doive* en avoir. C'est pourquoi elle n'exclut pas radicalement le temps, mais seulement un temps fini, et doit être dite « envelopper un temps indéfini » [14]. Elle se distingue par là de l'infini par essence qui, « par une conséquence de sa nature ou par la vertu de sa définition » [15], exclut *a priori* absolument toute limite.

En un sens, elle se rapproche de l'indéfini cartésien qui, lui non plus, n'implique nécessairement ni la position, ni l'exclusion d'une limite. Mais, en un autre sens, elle en diffère, car elle est objectivement indéfinie, étant telle en vertu de l'infinitude de sa cause et de la finitude de son essence, tandis que l'indéfini cartésien est éminemment subjectif, résultant avant tout de notre incapacité de décider de la finitude ou de l'infinitude objective de la chose.

Il s'ensuit de là que la durée se présente sous un double aspect :

A. Si l'on considère le mode dans l'intériorité de la cause immanente qui produit et soutient du dedans son existence, la durée de son existence paraît infinie et indivisible, car, que sa puissance d'exister soit actualisée ou non selon son infinité, elle reste toujours au fond de lui ce qu'elle est dans sa racine, à savoir affirmation sans limite, absolue ou infinie. C'est pourquoi, participant de l'éternité de l'acte par lequel Dieu produit et lui-même et toute chose, sa durée se révèle, lorsqu'elle est saisie dans l'intériorité de ce qui la pose et la constitue, comme une

13. *Ethique,* I, *Scolie 1* de la *Prop. 8,* Ap., p. 31, Geb., II, p. 49, l. 19-20.
14. *Ethique,* III, *Prop. 8,* Ap., p. 271, Geb., II, p. 147.
15. *Lettre XII,* Ap., III, p. 150, Geb., IV, p. 53, l. 2-3.

tendance (*conatus*) indéfinie et indivisible [16]. C'est ce que nous expérimentons dans la durée vécue [17].

B. Si l'on considère le mode, non dans la cause interne qui est en lui le principe absolu de son existence, mais dans son essence, qui, tout en enveloppant la puissance infinie et indivisible par laquelle il peut être promu à l'existence, n'enveloppe pas en même temps que cette puissance le fasse nécessairement exister, sa durée paraît finie et divisible, car, comme on ne peut conclure de son existence présente à son existence future, cette existence, considérée abstraction faite de la chaîne infinie des causes finies qui l'impose nécessairement à telle place dans l'univers, apparaît en soi comme contingente, c'est-à-dire comme pouvant arbitrairement être ou ne pas être, être ici aussi bien que là. En effet, il est contingent *par rapport à l'essence du mode,* c'est-à-dire non déterminé par elle, que l'existence de ce mode survienne comme la déterminent nécessairement les choses extérieures : c'est seulement le contexte universel, c'est-à-dire l'ordre commun de la Nature, qui la rend nécessaire en tel point de la série [18]. Du fait de cette contingence par rapport à l'essence, il résulte que « nous pouvons fixer à volonté, et cela sans porter la moindre atteinte au concept que nous en avons, l'existence et la durée [du mode], la concevoir plus grande ou plus petite et la diviser en parties » ; opération qu'il serait contradictoire de vouloir exécuter sur la substance ou sur l'éternité, lesquelles sont de toute nécessité absolument infinies et indivisibles [19]. La durée est alors « conçue abstraitement comme une sorte de quantité » [20].

Ce qui vaut de la durée des choses vaut aussi de la grandeur des corps. En tant qu'il enveloppe la puissance divine qui le cause, tout corps singulier comporte une tendance interne à persévérer dans son être, et, de ce fait, sa nature ne renferme en elle rien qui puisse limiter ou diviser son existence. Aussi demeure-t-il identique à lui-même et indivisé tant que des causes extérieures n'interviennent pas pour le limiter, le fragmenter, ou le détruire. Mais, du fait que son essence n'enveloppe pas nécessairement son existence, on peut le concevoir à

16. Cf. *Ethique,* I, *Coroll.* de la *Prop. 24,* Ap., p. 77.

17. *Lettre XII,* Ap., III, pp. 153-154, Geb., IV, p. 58, l. 4-11. — *Ce vécu,* qui, aujourd'hui, en particulier chez Bergson, est opposé à l'intellectuel, est, chez Spinoza, expérimenté par l'entendement seul. C'est l'imagination, et non l'intellect, qui substitue le discontinu au continu, découpe la durée en fragments ; c'est, au contraire, l'intelligence qui « expérimente » le continu et la durée par l'idée intuitive qu'elle a de la procession de toute chose, et de moi-même, à partir de la substance éternelle, infinie et indivisible.

18. Cf. *Ethique,* I, *Scolie 1* de la *Prop. 33,* Ap., pp. 93-94, *Coroll.* de la *Prop. 31,* p. 195, *Coroll.* de la *Prop. 44,* p. 319. Cf. la Définition du contingent (*Définition 3*) dans le Livre IV, et *supra,* chap. XIII, § IX, p. 369, note 40.

19. *Lettre XII,* pp. 151-152, Geb., IV, pp. 54-55.

20. *Ethique,* II, *Scolie* de la *Prop. 45,* Ap., p. 224, Geb., II, p. 127, l. 15-17.

volonté (abstraction faite de l'ordre de la Nature, qui détermine nécessairement du dehors la place et les limites de son existence à l'intérieur de l'univers des choses finies) comme pouvant être ou ne pas être, ou être limité, fragmenté, rendu plus grand ou plus petit et divisé en parties. Ici, la grandeur n'est plus aperçue comme substance, mais saisie superficiellement et abstraitement comme une propriété commune à tous les modes de l'étendue [21]. Elle apparaît alors comme une quantité infiniment divisible.

En conclusion, l'indivisibilité et l'infinité sont réelles dans le mode, et apparaissent comme telles sitôt qu'on entre à l'intérieur de lui pour apercevoir au fond de son être l'indivisibilité foncière de la puissance éternelle et infinie de Dieu, cause immédiate en lui de la force immanente qui le fait exister et durer. Quant à la division, elle lui est extrinsèque, car elle lui advient, comme accidentellement, du dehors. Enfin, la divisibilité à l'infini de l'espace et du temps, déterminable *ad libitum*, n'est qu'un concept abstrait forgé par l'imagination à partir de la limitation accidentelle de la force interne, en soi indivisée, qui promeut et soutient l'existence du mode. Elle a, toutefois, un fondement réel dans la finitude de l'essence qui rend possible cette limitation. Au contraire, elle n'en a aucun dans la substance, qui, étant absolument infinie et indivisible, l'exclut radicalement.

§ VI. — *Cas n° 3 : La chose infinie en tant que sans limites.*

Dans le second cas du couple précédent, la chose était dite *sans limites parce qu'infinie* quant à sa cause (*nullos fines habet vi suae causae*). Elle est dite maintenant *infinie parce que sans limites* (*infinitum quia nullos habet fines*).

L'infini est ici conçu, indépendamment de sa cause ou raison, dans ce qui l'exprime extérieurement comme infini, et, par un renversement de l'ordre des choses, sa manifestation : le « sans limites », est présentée comme sa raison (*quia,* etc.). Dans la réalité, la chose est sans limites *parce qu'*elle est infinie, et elle est infinie *parce que son essence* exclut absolument toute limite (substance), ou *parce que sa cause,* en tant qu'infinie, sans l'exclure, ne l'inclut de soi aucunement (mode). Cet infini, en tant qu'il est aperçu de l'extérieur hors de sa véritable raison, c'est l'infini tel que le perçoit l'imagination. L'imagination, en effet, considère comme infini ce dont elle ne parvient jamais en fait à apercevoir les limites. C'est là l'indéfini proprement dit, qui résulte seulement de notre incapacité subjective de découvrir une limite. Aussi ce concept convient-il à l'infini de la grandeur abstraite, qui est pour l'imagination un donné dont la limite n'est jamais atteinte, mais dont on ne voit aucune raison d'affirmer qu'une telle limite soit impossible.

21. *Lettre XII,* Ap., III, pp. 151-152, Geb., IV, p. 54, l. 7-15, p. 56, l. 5-12.

Cependant, outre cet infini en tant que sans limites, que nous représente l'imagination, et qui n'est tel que parce que, de toute évidence, nous ne pouvons jamais lui assigner de limites, il en est un autre que l'entendement conçoit, qu'il pose comme étant nécessairement en soi sans limites et comme existant en acte hors de nous, infini qui, pourtant, n'est pas celui d'une chose infinie par son essence : c'est celui du mode issu de la nature absolue de Dieu (soit immédiatement, soit médiatement), qui comprend l'ensemble des modes finis, soit de leurs essences, soit, comme la *facies totius universi*, de leurs existences, infini qui est tout aussi infini que celui de la substance elle-même. Il est tel, toutefois, non par lui-même, mais par cet autre que lui-même qu'est la substance ; car ce n'est pas *sa propre nature*, mais *la nature de la substance* qui exclut de lui la limitation. Si, en effet, il était limité, une partie de la substance serait privée d'affections et, de ce fait, anéantie, car le néant n'a pas de propriétés ; par cet anéantissement partiel, la substance serait finie, ce qui contredit à sa nature (cf. I, *Prop. 21*) [22]. L'infinitude de ce mode se définit donc avant tout par le « *sans limites* », ou immensité. Toutefois, comme il n'existe pas par lui-même, mais par un autre, il est, de ce fait, comme tout mode, infiniment divisible. Sa division ne contredit pas, en effet, à sa nature, et, d'autre part, sa divisibilité n'est pas non plus exclue de lui par la nature de la substance. Au contraire, celle-ci exige qu'il soit *intérieurement* divisible à l'infini ; mais elle exige en même temps qu'il ne soit jamais rendu fini par une limite ultime qui bornerait son immensité.

Enfin, son infinitude, comme immensité, est, ainsi que toutes les autres sortes d'infinitude, affirmation interne absolue de son existence, tout infini étant « affirmation absolue d'une existence quelconque » ; mais, contrairement à ce qui a lieu pour les modes singuliers, rien ne peut restreindre du dehors son actualisation, puisque celle-ci s'effec-

22. Nous adaptons librement ici au contexte de la *Lettre XII* le principe général de la seconde démonstration de la *Proposition 21* du Livre I de l'*Ethique,* à savoir : si le mode produit absolument par la seule nature de Dieu était fini, Dieu devrait, au delà de la limite de ce mode, exister sans celui-ci ; ce qui est absurde, puisque, par hypothèse, Dieu étant donné, ce mode en suit toujours nécessairement. La première démonstration de la *Proposition 21* est moins intéressante pour la *Lettre XII,* son principe étant : si le mode suivant absolument de la seule nature de la substance (ou attribut) était fini, il devrait être limité par quelque chose qui, dans cette substance, serait autre que lui, et, contrairement à l'hypothèse, il ne suivrait pas absolument de la seule nature de cette substance (cf. *supra,* chap. XI, § III, pp. 310 sqq.). Quoi qu'il en soit, dans ces deux démonstrations, l'infinitude du mode infini immédiat ne se tire pas de sa nature propre, mais de la nature de Dieu en tant qu'elle le produit absolument par elle seule. Il en est de même pour l'infini du mode infini médiat.

On notera que, dans l'*Ethique,* Spinoza évite toute démonsration fondée sur l'axiome : *le néant n'a pas de propriétés.*

tue uniquement en vertu de la nature absolue de la substance (cf. I, *Prop. 21-22*). Aussi n'est-il pas seulement infini par sa cause : la puissance de Dieu, mais *lui-même* infini, puisqu'il est l'*effet infini* de cette cause infinie ; contrairement au mode singulier, qui, infini par sa cause, n'en est qu'un effet fini.

§ VII. — *Cas n° 4 : La chose infinie en tant que ses parties, quoique comprises entre un maximum et un minimum, ne peuvent être exprimées par aucun nombre.*

Précisément parce que la définition de l'infini, dans le cas n° 3, ne se réfère pas seulement à l'entendement, mais à l'imagination, elle met en question la réalité de l'infini hors de nous. Elle nous conduit à concevoir que l'infini est seulement ce qui est *trop grand* (*nimia magnitudine*) [23] pour que nous puissions déterminer le nombre de ses parties : or, ce qui est trop grand pour notre capacité de nombrer n'implique nullement qu'il soit en lui-même infini. Il paraît, en effet, évident que, si nombreuses que soient ces parties, elles ont en soi un nombre, et que, devant toujours « se conclure de leur multitude », un tel infini ne saurait être qu'une chose très grande, et non une chose réellement infinie. Car ce qui est totalisé par le nombre est nécessairement fini. Bref, les parties de cette chose dépassent seulement notre capacité d'assigner leur nombre, elles ne dépassent pas en soi tout nombre.

Mais, en vérité, cette négation de l'infini au profit du nombre n'est qu'une erreur issue de l'imagination. Et cette erreur est mise en évidence par des espaces, qui, quoique compris entre les bornes d'un *maximum* et d'un *minimum* et pouvant être aussi petits qu'on le veut, sont pourtant chacun un Infini, sans l'être par l'immensité de leur grandeur, ni, en conséquence, par la trop grande multitude de leurs parties. Par là il est attesté qu'aucun Infini ne s'explique par la multitude de ses parties ; que, si tout Infini échappe au nombre, ce n'est pas pour ce qu'il comporte trop de parties, mais pour ce que, par nature, il est inexprimable par lui. C'est ce qu'illustre un exemple géométrique qui sera examiné plus loin [24].

§ VIII. — On a répondu pour l'essentiel aux quatre questions *a*, *b*, *c*, *d* :

a) Ne peut être divisé en parties et est sans parties l'Infini de la substance, qui, étant tel par son essence, ne peut que toujours être en acte, si bien que toute limitation, partition, division anéantirait sa nature.

b) Est divisible sans contradiction l'Infini du mode qui, étant tel

23. Geb., IV, p. 59, l. 17.

24. Ap., III, pp. 154-155, Geb., IV, pp. 59-60. — Sur cet exemple, cf. *infra*, §§ XX-XXIII, pp. 519 sqq.

par sa cause et non par son essence, n'est pas tel que la limitation et la partition anéantissent sa nature.

c) Peut être sans difficulté conçu comme plus grand qu'un autre tout Infini qui n'exclut pas la divisibilité et est compris dans tout mode singulier.

d) Ne le peuvent pas : 1° l'Infini de la substance, qui exclut absolument toute divisibilité ; 2° l'Infini du mode immédiat de la substance, ou ensemble de ses modes finis, en lui-même infiniment divisible, mais dont la substance, excluant qu'il soit borné, impose l'immensité.

Ces réponses, toutefois, surtout celle qui concerne la question *c*, requièrent un supplément d'explication. Ce supplément, on va le trouver dans l'examen des *cas 5* et *6*, qui, nous transportant du plan ontologique au plan gnoséologique, permettra de découvrir dans la confusion entre nos connaissances les raisons ou « causes » des confusions qui viennent d'être dénoncées entre les choses.

***

§ IX. — *Cas nos 5 et 6 : Choses connues par l'entendement seul, et choses connues par l'entendement et par l'imagination.*

Malgré leur évidence, ces quatre vérités sont le plus souvent méconnues. Cette conjoncture s'explique moins par la nature de leurs objets que par notre façon de les connaître. Elle surgit, en effet, lorsque nous percevons ceux-ci par l'*Imagination*, et non par l'*Entendement.* Il importe donc de distinguer ces deux genres de connaissance et d'éclaircir leur rapport avec leurs objets.

L'entendement connaît les essences, l'imagination ne connaît que les existences. L'entendement connaît les choses comme elles sont en soi (*ut in se sunt*), l'imagination ne saisit que les affections qu'elles déterminent dans notre corps. En conséquence :

1. La substance ne peut être connue par l'imagination, puisque celle-ci, confinée à la perception des affections de notre corps, ne peut connaître que des modes. Elle ne peut donc être connue que par l'entendement. Etant seul capable de concevoir son inséité et sa perséité, l'entendement seul peut la saisir comme cause de soi, éternelle, infinie par essence, c'est-à-dire infinie nécessairement et, de ce fait, indivisible — cette indivisibilité absolue devant appartenir par là même à l'éternel et à la substance étendue.

2. Les modes sont connaissables par l'entendement et par l'imagination, mais confusément par celle-ci et droitement par celui-là.

L'imagination perçoit les modes, puisqu'elle perçoit les affections du Corps, lesquelles sont des modes. Mais elle ne les perçoit pas comme des *modes de la substance*, puisqu'elle ne connaît pas la substance. Elle les connaît donc confusément, puisque la connaissance

claire et distincte des modes n'est possible que dans et par celle de la substance.

L'entendement connaît les modes, et les perçoit comme des *modes de la substance*, puisqu'il connaît la substance. Il les connaît droitement, puisqu'il les connaît dans et par la substance et voit « comment ils découlent des choses éternelles »[25]. Aussi connaît-il vraiment tant la nature de leur durée, comme principiellement infinie et indivisible (la durée vécue), que la nature des corps et leurs diverses grandeurs, qu'il conçoit comme des modifications variables et continues de la même substance Etendue, en soi absolument infinie et indivisible.

§ X. — En conséquence, si l'on confond la chose seulement concevable et non imaginable avec la chose imaginable, et, dans une chose à la fois concevable et imaginable, ce qui en est imaginé avec ce qui doit en être conçu, la connaissance de la Nature est pervertie de bout en bout. Cette perversion, qui survient infailliblement dans tout esprit où la lumière de l'entendement est occultée par l'imagination, engendre deux erreurs fondamentales, dont l'une est triple, et à partir desquelles surgissent toutes les difficultés inextricables relatives à l'Infini et au Divisible :

1. Les modes sont aperçus par l'imagination comme indépendants les uns des autres, puisqu'ils ne sont unis que dans et par la substance, que précisément elle ignore. L'imagination les conçoit alors inévitablement comme *réellement séparés*, c'est-à-dire comme des substances. Ainsi, elle introduit en eux la divisibilité du discontinu (fondée sur la distinction réelle), au lieu de la divisibilité du continu (fondée sur la distinction modale), qui est la leur.

C'est la première erreur.

2. En transformant en substances réellement séparées les modes de la substance infinie, l'imagination brise la substance en autant de substances finies qu'elle perçoit de modes.

C'est la seconde erreur. Et cette erreur est triple :

a) La divisibilité, qui n'appartient qu'aux modes, est conférée à la substance, qui l'exclut absolument.

b) De plus, cette divisibilité là, c'est la divisibilité du discontinu, abusivement prêtée aux modes.

c) Enfin, toute substance est posée comme finie, ce qui est aussi absurde que de poser un cercle carré.

Aussitôt surviennent toutes les difficultés traditionnelles relatives à l'Infini et au Divisible, car, dès que l'infinitude de la substance est réduite à une infinité de substances finies, c'est-à-dire d'êtres absolument indépendants, on est contraint de la concevoir comme résul-

25. *Lettre XII*, Ap., III, p. 153, Geb., IV, p. 56, l. 18.

tant de l'addition de choses ou parties finies : on doit alors expliquer l'*Infini absolument indivisible* (celui de la substance) par le divisible, et ce qui est sans parties par des parties. Semblablement, on doit aussi expliquer l'*Infini infiniment divisible* (celui des modes) par l'addition de ces modes à l'infini. En conséquence, partout, l'Infini, qu'il s'agisse de l'Infini indivisible de la substance ou de l'Infini divisible du mode, devra être dit « se conclure de la multitude de ses parties ». Mais, c'est là prétendre expliquer l'Infini par le fini, tentative aussi insensée que de vouloir composer un triangle ou un carré avec des cercles, une essence avec des essences qui la nient ; d'où maintes conséquences absurdes, qui ne peuvent être esquivées que par la négation de l'Infini au profit du fini.

§ XI. — De ce qui précède, il résulte que cette proposition : « L'infini se conclut de la multitude de ses parties », est la racine commune des deux erreurs fondamentales consistant, l'une à nier l'indivisibilité de la substance et à affirmer par là qu'elle est finie, l'autre à nier la divisibilité infinie de ses modes et à affirmer par là que leur multitude est finie. On comprend alors que la réfutation de l'une soit *ipso facto* celle de l'autre, ou plutôt que ces deux réfutations n'en fassent qu'une, qui consiste à prouver que nul Infini ne se conclut de ses parties, c'est-à-dire que le discontinu est une fiction. Par exemple, c'est la même chose de prouver que la substance est un Infini absolument indivisible et que la ligne est un Infini infiniment divisible, car, pour prétendre ici et là le contraire, il faut, dans les deux cas, postuler une même absurdité, savoir que la substance est composée de parties et la ligne composée de points : « Tout ce fatras d'arguments par lesquels les philosophes veulent habituellement montrer que la substance étendue est finie, s'effondre de lui-même : tous ces discours supposent une substance corporelle composée de parties. De la même manière, d'autres auteurs, après s'être persuadés que la ligne se compose de points, ont pu trouver beaucoup d'arguments pour montrer qu'une ligne n'est pas divisible à l'infini » [26].

Prouver la continuité (ou divisibilité infinie) des modes, c'est donc prouver l'indivisibilité absolue de la substance, et *vice versa*. En effet, de même que les modes, en tant que modes, ne sont concevables que par la substance, et la distinction simplement modale, qui est la leur, que par l'identité et la communauté de leur substance unique, de même, la divisibilité à l'infini du continu, qui est celle des modes, n'est concevable que par l'indestructible subsistance en eux d'un indivisible absolu, qui impose que jamais ne puisse être

26. *Lettre XII,* Ap., III, p. 152, Geb., IV, p. 55, l. 34, à p. 56, l. 4. — *Ethique, I, Scolie* de la *Prop. 15,* Geb., II, p. 58, l. 3-6, Ap., p. 55.

atteinte une partie réellement séparée et que la division, ne pouvant jamais s'y achever, soit absolument infinie. Cette indivisibilité absolue, qui leur est immanente, c'est celle de leur substance.

Mais, précisément, cette substance indivisible, que l'imagination réduit à l'agrégat de ses modes saisis comme des parties séparées, c'est-à-dire discontinues, ne peut être conçue que par l'entendement : « C'est pourquoi, si nous considérons la grandeur telle qu'elle est pour l'imagination, ce qui est le cas le plus fréquent et le plus aisé, nous la trouverons divisible, finie, composée de parties et multiple. Si, en revanche, nous la considérons telle qu'elle est dans l'entendement, et si la chose est perçue comme elle est en elle-même, ce qui est très difficile, alors, ainsi que je vous l'ai suffisamment démontré auparavant, on la trouve infinie, indivisible et unique » [27].

En conséquence, dès que s'introduit, avec l'entendement, la connaissance de la substance, s'évanouissent les difficultés nées de l'affirmation simultanée de l'infinitude et de la divisibilité. L'alternative qui se pose entre l'une ou l'autre, et que le dogmatique tranchait en faveur de cette dernière, se résout désormais en faveur de la première : la substance, de par son infinitude nécessaire, exclut radicalement toute divisibilité et la rejette hors d'elle dans l'infinité de ses modes.

Mais ne va-t-on pas alors retrouver en ceux-ci l'affirmation simultanée de l'infini et du divisible ? Certes, mais, cette fois-ci, légitimement, et sans que se posent ni problème, ni alternative, car il ne peut plus être question maintenant d'une divisibilité en parties réellement séparées. En vertu de l'indivisibilité absolue de la substance à partir de laquelle les modes sont conçus, la divisibilité proprement dite, c'est-à-dire celle du discontinu, est exclue d'avance au profit de la divisibilité du continu où les parties, n'étant pas réellement séparées, ne sauraient jamais constituer en soi une multitude déterminée, indéterminable seulement pour nous, ce d'où l'on penserait pouvoir, en droit, conclure leur ensemble et affirmer, en conséquence, qu'il est fini. Au contraire, échappant à toute totalisation en soi déterminée, leur ensemble doit être affirmé comme une infinité en acte. Bref, le divisible et le fini n'expliquent plus l'indivisible et l'infini, mais, étant expliqués par eux, se concilient désormais avec eux. Mais c'est pour être conçus sous la forme de l'indivisible et de l'infini, puisque le continu nie toute partition réelle et toute partition finie. Désormais, les choses finies étant conçues, chacune, comme intérieurement infinies, et, toutes ensemble, comme constituant un infini, elles ne sont que l'aspect second ou l'expression immédiate de l'indivisibilité absolue de l'Infini par nature.

27. *Lettre XII,* Ap., III, pp. 152-153, Geb., IV, p. 56, l. 9-15.

§ XII. — Ces conclusions en recoupent trois autres.

1. La substance, étant par nature absolument infinie et indivisible et devant par nature produire des modes, ne peut qu'en produire une infinité (I, *Prop. 16*). Les modes ne sauraient donc être discontinus, puisque, dans ce cas, ils ne pourraient être qu'une multitude finie de parties finies.

2. La divisibilité à l'infini n'est possible que dans les modes, puisqu'elle ne peut se concevoir que par la distinction modale qui les définit.

3. La substance, principe des modes infiniment divisibles, doit être elle-même indivisible, puisque la divisibilité est la propriété de ses affections et qu'elle est au delà de ses affections. En effet : *a*) elle leur est antérieure (*Eth.*, I, *Prop. 1*) ; *b*) « elle ne peut être conçue dans sa vérité et considérée telle qu'elle est en soi que si l'on fait abstraction d'elles » (I, *Prop. 5*, *Dém.*) ; *c*) elle en est la cause, or, il n'y a rien de commun entre la cause comme cause et l'effet comme effet (I, *Prop. 17*, *Scolie*, Geb., II, p. 63, l. 17).

§ XIII. — Dire que l'infinie divisibilité de tout mode enveloppe l'absolue indivisibilité de la substance (§ XI), c'est dire que cette substance est, quant à sa nature, tout entière dans chaque mode. Cette conclusion est, d'autre part, évidente en vertu même du concept d'indivisibilité, car *ce qui est indivisible par nature ne peut être que tout entier là où il est*, c'est-à-dire « pareillement dans la partie et dans le tout » [28]. La substance est donc, quant à sa nature, pareillement, c'est-à-dire entièrement, dans la totalité de ses modes comme en chacun d'eux, dans chacun d'eux comme en chacune de leurs parties, et en chacune de leurs parties comme en chacune des parties de ces parties, etc., à l'infini. De plus, elle s'y trouve de deux façons différentes :

1. Par l'attribut qui définit son essence. Par exemple, l'étendue qui constitue l'essence de la substance corporelle est tout entière dans tous les corps comme en chacun d'eux, en tant qu'elle est la *propriété commune* par quoi ils sont identiques entre eux et identiques à elle. En effet, la *nature* de l'étendue restant tout entière, c'est-à-dire identiquement ce qu'elle est, dans la moindre de ses particelles, elle est nécessairement *présente, avec l'indivisibilité qui lui est propre, dans chaque partie des différents corps* [29].

2. Par la substance que définit cette essence, — en tant que la substance, qui est en chacun d'eux la cause indivisible par laquelle

28. *Ethique,* II, *Prop. 37, 38, 46*, Ap., pp. 201, 202, 225.

29. *Ethique,* II, *Prop. 37, 38 ;* I, *Scolie de la Prop. 15,* Ap., pp. 57-58, Geb., II, pp. 59-60.

ils sont, *se retrouve tout entière, quant à sa nature, au fond de chacun d'eux*, ce par quoi l'idée de cette substance est pareillement enveloppée dans l'idée du tout et dans celle de la partie [30].

Ainsi, tout mode, qu'il soit petit ou grand, enveloppe à l'intérieur de lui l'indivisibilité de la substance infinie, laquelle est tout entière investie en lui, tandis qu'en vertu de sa définition comme être fini, il doit comporter la divisibilité. Toutefois, cette divisibilité est infinie, puisque jamais la division ne pourra le *séparer réellement*, ni des autres modes, ni de la substance indivisible qui lui est immanente. Aussi, dans chaque partie (ou mode), si petite qu'elle soit, retrouve-t-on, dans son intégralité, le même infini indivisible qui comporte pour elle une divisibilité infinie en acte. De plus, cette divisibilité infinie étant, avec l'infini indivisible qui la sous-tend, *circonscrite dans la sphère de chacun d'eux*, il y a autant d'infinis infiniment divisibles différents qu'il y a de modes différents. Ainsi, pour l'attribut étendue, il y a autant d'infinis de grandeurs différentes, chacun infiniment divisible à sa manière, qu'il y a de modes ou corps de grandeurs différentes. Et cependant, sous chacun de ces infinis différents, il y a aussi toujours le même Infini identique, qui ne saurait être ni plus petit, ni plus grand qu'un autre, à savoir cet Infini de la substance qui est pareillement tout entier dans chacun d'eux : « Par là, on connaît quel infini peut être sans difficulté connu comme plus grand qu'un autre, quel infini au contraire ne peut l'être ». L'infini plus ou moins grand, c'est l'infini en soi invariable de la substance, aperçu comme compris à l'intérieur des limites d'un mode, limites plus ou moins restreintes selon les différents modes. Ces infinis plus grands ou plus petits les uns que les autres sont mis en évidence par l'exemple géométrique invoqué plus loin.

Ces conclusions valent, *mutatis mutandis,* pour tous les attributs et leurs modes, et par conséquent pour la Pensée. La substance pensante indivisible s'investissant tout entière, quant à sa nature, dans chaque mode de la Pensée, l'idée de la substance et de ses modes est pareillement, c'est-à-dire tout entière, dans le tout et dans la partie. En d'autres termes, étant tout entière dans l'entendement infini, elle est aussi tout entière dans chacune des parties de cet entendement, bref dans chaque âme. C'est pourquoi chaque âme, connaissant l'infini, peut à partir de lui connaître, quant à leur nature, comme Dieu les connaît, c'est-à-dire vraiment, sinon toutes les choses, du moins toutes celles que sa nature finie ne lui interdit pas d'en déduire, et ainsi de connaître adéquatement. D'où l'on voit que la doctrine de l'indivisibilité de la substance et de la divisibilité infinie de ses modes est fondamentale pour la théorie de la connaissance.

30. *Ethique,* II, *Prop. 46,* dém., Ap., p. 226.

*
* *

§ XIV. — Cependant, le concept de divers infinis en acte, plus grands les uns que les autres, est jugé absurde par beaucoup. Ces infinis, objectent-ils, devraient comporter, chacun selon sa grandeur différente, un nombre de parties plus ou moins grand ; mais en chacun, pourtant, ce nombre devrait être le même, puisqu'en chacun il devrait dépasser tout nombre assignable, c'est-à-dire être le plus grand de tous, et que le plus grand de tous les nombres ne peut être plus ou moins grand : le concept d'infinis plus grands les uns que les autres est donc contradictoire. En conséquence, ce qu'on appelle infini est jugé tel seulement parce que la multitude de ses parties est trop considérable (*nimia magnitudine*) [31] pour que notre entendement puisse en assigner le nombre [32]. De ce fait, il n'y a pas là un infini en soi, mais seulement un infini pour nous, c'est-à-dire un *indéfini,* qui n'est, en réalité, qu'une chose *finie.* Car toute multitude de parties, si considérable qu'elle soit, constitue toujours un nombre, et tout nombre, étant déterminé, est fini.

§ XV. — Ces objections se fondent sur deux principes. — Selon le premier (que nous connaissons déjà), *l'infini se conclut de la multitude de ses parties ;* selon le second, le *nombre est en soit habilité à exprimer toute grandeur.* Ces deux principes se tiennent étroitement, car, affirmer le premier, c'est prétendre que l'infini peut s'expliquer par une opération numérique, et affirmer le second, c'est prétendre que le tout est constitué d'une multitude de parties. Ces deux principes se résolvent donc en ce postulat commun que *le nombre gouverne souverainement la Nature et notre entendement,* qu'il impose à celui-ci de nier ce qui, d'autre part, semble invinciblement s'affirmer en lui, à savoir que la substance est absolument indivisible et le mode infiniment divisible. D'où une antinomie apparente qu'on ne peut exorciser qu'en soumettant à la critique les prétentions du nombre. Ce pourquoi il est nécessaire de rechercher son origine et sa nature, c'est-à-dire d'en effectuer la genèse.

*
* *

§ XVI. — Le nombre, et avec lui la mesure et le temps, se sont imposés à la plupart des esprits comme étant *les plus hautes idées de l'entendement* et *les lois fondamentales de la Nature.* Ils doivent ce prestige à leurs extrêmes abstraction, universalité et utilité, tout autant

31. *Lettre XII,* Geb., IV, p. 59, l. 17, Ap., III, p. 155.
32. Cf. Geb., *ibid.,* l. 10-11, Ap., III, p. 154.

qu'à la nécessité des relations qu'ils commandent. Cependant, malgré ces belles apparences, ce sont des intrus qui, frauduleusement introduits dans l'intellect, n'ont rien fait d'autre que de précipiter et de consommer la ruine de notre connaissance.

Ces trois notions, en effet, n'ont rien à voir avec l'entendement. Elles offrent au contraire cette triple caractéristique d'être :

a) Des *produits de l'imagination*, c'est-à-dire des Etres de raison [33] ou plutôt d'imagination [34].

b) Des *néants de connaissance.*

c) Des *auxiliaires de l'imagination* (*auxilia imaginationis*), tout juste bons à faciliter la conception des *choses imaginées.*

a) *Produits de l'imagination.* — L'imagination les engendre toutes trois par des processus analogues. Le temps, qui sert à déterminer la durée, la mesure, qui sert à déterminer la quantité [35], peuvent en un sens être conçus comme ne différant que par leur objet d'application : le temps n'étant que la mesure appliquée à la durée, « conçue abstraitement comme une sorte de quantité » [36], et le nombre conférant à la mesure l'exactitude qui la distingue de la simple évaluation. Temps, mesure, nombre sont donc à certains égards des concepts indissociables, issus de processus semblables de confusion, d'abstraction, de limitation.

Cependant, on se tromperait en leur prêtant une origine rigoureusement identique ; si, par exemple, on se figurait que le temps naît de la mesure, étant, soit le nombre du mouvement (Aristote), soit le décalque de l'espace abstrait sur la durée concrète (Bergson). Ils ont, au contraire, une origine distincte, car ils sont fondés chacun dans une chose différente, qui est l'objet de leur application. La mesure vient de *la connaissance abstraite de ce qui constitue l'essence de la substance étendue* : la grandeur, étant séparée de la substance et saisie seulement dans ses modes comme leur propriété commune, est posée avec ces modes, eux-mêmes abstraitement connus, comme divisible, composée, multiple ; on peut alors la délimiter par la mesure. Le temps vient de *la connaissance abstraite de l'existence* (*ou durée*) *des modes,* laquelle, saisie indépendamment des choses éternelles d'où elle découle et de l'ordre de la Nature qui la détermine, est conçue comme contingente, variable, et divisible à volonté ; il est possible alors de la délimiter par le temps (cf. plus haut, § V). Le nombre, enfin, vient de la *connaissance confuse de la multitude et des différences des choses singulières* : ne réussissant à ne retenir des choses que ce en quoi elles affectent

33. *Lettre XII,* Geb., IV, p. 57, l. 18, Ap., III, p. 153.
34. « ... *potius imaginandi modos* », *ibid.,* Geb., l. 7-8, Ap., *ibid.*
35. *Ibid.,* p. 57, l. 1-2. Contrairement à Hobbes, et d'accord avec Descartes et Leibniz, Spinoza identifie *quantitas* et *magnitudo.*
36. *Ethique,* II, *Scolie* de la *Prop. 45,* Ap., p. 224.

semblablement notre Corps, c'est-à-dire leurs caractères généraux, l'imagination les répartit en classes où elles ne subsistent que comme des unités sans différence intrinsèque, capables d'être comptées [37].

Chacun de ces processus a bien sa physionomie propre. Toutefois, ils se commandent les uns les autres et supposent tous l'instauration de la discontinuité, principe des unités discrètes. Car si le temps et la mesure servent à expliquer les quantités continues : durée et grandeur (le nombre expliquant la quantité discrète [38]), c'est à condition d'introduire en celles-ci les limites par quoi elles sont fragmentées en parties discontinues. Ils sont donc tous justiciables de la déficience propre à l'imagination, inapte à concevoir la substance et la distinction modale, exclusives de la discontinuité.

b) *Néants de connaissance.* — C'est ce qui découle immédiatement de leur genèse. De ce qu'ils enveloppent le concept général, lequel n'est que le corrélat mental d'une image générique résiduelle issue de la confusion des traces cérébrales, il résulte : *a*) qu'ils ne sont pas des idées, puisqu'ils ne représentent pas des objets réels hors de nous [39] ; *b*) qu'ils sont sans vérité, en tant que la vérité est définie par la conformité d'une idée à son objet [40] ; *c*) qu'ils ne peuvent proprement être dits faux, mais seulement ni vrais ni faux [41]. — Ils sont donc bien, dans la rigueur du terme, des *néants de connaissance.* Aussi, pour autant que la Pensée est conçue comme s'exprimant essentiellement dans la connaissance, peut-on les dire « des modes d'imaginer plutôt que des modes de penser » [42].

c) *Auxiliaires de l'imagination.* — Etrangers par nature et par origine à la connaissance et au vrai, n'étant en rien des idées, ces Etres de raison ne sauraient être des *instruments de l'entendement.* Mais, comme ils nous permettent d' « imaginer plus facilement », ce sont des instruments de l'imagination. En effet, introduisant dans « les choses imaginées », c'est-à-dire dans la perception qualitative et hétérogène des affections corporelles, l'homogénéité de parties semblables et la discrétion d'unités identiques, ils permettent de les mieux « retenir », et, en établissant entre elles des « comparaisons » et des « relations », de les mieux « expliquer » [43].

Etant des instruments pragmatiques, par quoi nous pouvons nous

37. *Lettre XII,* Ap., III, pp. 152-153 ; *Ethique,* II, *Prop. 40, Scol. 1,* Geb., II, p. 120-121.
38. *Cogit. Met.,* I, chap. Ier, Ap., I, p. 430, Geb., I, p. 234, l. 12-16.
39. *Cogit. Met.,* I, chap. Ier, Ap., I, pp. 430-431, Geb., I, p. 234.
40. *Ethique,* I, *Axiome 6.*
41. *Cogit. Met.,* I, chap. Ier, Ap., I, p. 432, Geb., I, p. 235, l. 16-18.
42. *Lettre XII,* Ap., III, p. 153, Geb., IV, p. 57, l. 6-8 ; cf. *De int. emend.,* Ap., I, p. 266, Geb., II, p. 32, l. 31-35.
43. *Court Traité,* 1re part., chap. x, Ap., I, p. 94 ; *Cogit. Met.,* I, chap. Ier, pp. 429, 431, Geb., I, pp. 234-235.

orienter plus aisément dans l'univers des choses sensibles au milieu desquelles notre Corps est situé, avec lesquelles il est en échange perpétuel, et d'où dépend sa vie et sa mort, on doit convenir que, s'ils ne sont pas vrais, ils n'ont nul besoin de l'être, car, pour des instruments de cette sorte, il suffit simplement que, dans la sphère qui est la leur, ils soient *efficaces*. C'est donc littéralement « s'appliquer à déraisonner avec son imagination » que d'en faire des *idées* présidant à la connaissance des choses telles qu'elles sont en soi. Et l'on ne saurait être surpris que soit alors renversée de fond en comble toute science de la nature : « Il n'est donc pas étonnant que tous ceux qui ont entrepris de concevoir la marche de la nature à l'aide de notions semblables, et encore mal comprises [puisqu'elles sont tenues pour le contraire de ce qu'elles sont, à savoir pour des idées de l'entendement pur], se soient embarrassés dans des difficultés inextricables dont ils n'ont pu se tirer qu'en brisant tout et en admettant les pires absurdités » [44].

§ XVII. — Affirmer la souveraineté du nombre et des notions connexes, c'est effectivement briser la Nature, car c'est y installer partout le discret. C'est, d'abord, pulvériser la substance, la réduire à un assemblage de substances finies, alors que la substance finie est une chimère aussi absurde que le cercle carré. C'est, de plus, l'impliquer dans la contradiction de l'infini et du divisible, à laquelle elle est étrangère, puisqu'elle est absolument indivisible. C'est, ensuite, disjoindre les modes en une multitude de parties réellement séparées dont le nombre, si grand qu'il soit, ne saurait être infini, puisque l'infini et le nombre s'excluent. C'est aussi vider chaque mode de son infinité interne, car, si l'infini n'est pas dans le tout, il ne peut être dans la partie. Semblablement, c'est refuser d'admettre que des modes de grandeur différente puissent envelopper des infinis inégaux, car, si l'infini doit en chacun se conclure de la multitude des parties, le nombre de ces parties doit, en tant qu'infini, être en chacun le plus grand de tous — autrement dit le même —, conséquence absurde puisqu'il devrait en même temps être différent selon la grandeur de chacun. C'est, enfin, mettre en morceaux la durée qui, au fond de toute chose, est de soi indivise et infinie, et prétendre la recomposer par leur assemblage. D'où l'impossibilité de comprendre comment elle s'écoule ; comment, par exemple, une heure peut passer, si on la coupe en deux, puis ces deux moitiés en deux, ainsi de suite à l'infini. Pour ne plus avoir à la diviser indéfiniment, la ramènera-t-on à une multitude d'instants indivisibles ? Mais ce serait prétendre la composer de néants de durée. Autant « vouloir former un nombre en ajoutant des zéros » [45].

44. *Lettre XII,* Ap., III, p. 153, Geb., IV, p. 57, l. 8-12.
45. *Ibid.,* Ap., III, p. 154, Geb., IV, p. 58, l. 14-15.

C'est que « ni le nombre, ni la mesure, ni le temps, puisqu'ils ne sont que des auxiliaires de l'imagination, ne peuvent être infinis, sans quoi le nombre ne serait plus le nombre, ni la mesure la mesure, ni le temps le temps. D'où l'on voit clairement pourquoi beaucoup de gens, confondant ces trois êtres de raison avec les choses réelles dont ils ignoraient la vraie nature, ont nié l'Infini » [46]. Mais nier l'Infini, c'est nier l'existence par soi, par conséquent Dieu, par conséquent l'Univers, puisque se causer et causer les choses, c'est en Dieu un seul et même acte : « Eo sensu quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est » [47]. Ainsi, la genèse et la critique du nombre aboutissent à la plus drastique des conclusions, puisqu'elles nous forcent finalement à reconnaître que, en affirmant sa validité, nous souscrivons, sans nous en douter, au plus radical des négativismes.

§ XVIII. — Cette chute foudroyante du nombre, précipité des hauteurs de l'intelligible dans les bas-fonds de l'imagination et de l'utilité biologique, établit un vigoureux contraste entre la philosophie mathématique de Spinoza et celles des philosophes de son époque. D'autre part, elle creuse un abîme entre l'arithmétique et la géométrie, laquelle est, dans le *De intellectus emendatione,* proposée à la métaphysique comme un modèle, et qui effectivement, dans l'*Ethique,* lui fournit sa méthode.

Mais alors comment Spinoza a-t-il pu conserver au nombre, pour le moins implicitement [48], sa dignité de *vérité éternelle,* avec tous les privilèges qui en découlent ? Un simple produit de l'imagination, n'ayant d'autre support que le Corps existant, ne doit-il pas être comme lui étranger à l'éternité ? N'est-il pas expulsé de l'entendement humain et divin, c'est-à-dire du vrai ? Ne doit-on pas se demander alors si le nombre, bien que n'étant possible que par l'imagination, ne suppose pas aussi, malgré tout, une certaine intervention de la raison ? L'*Etre de Raison* en général ne s'oppose-t-il pas à la fiction en ce que celle-ci « dépend de la seule volonté non guidée par la raison » [49], et n'est-ce pas laisser supposer là qu'un tel Etre, comme son nom l'indique, doit dépendre au contraire de la volonté guidée par la raison ? On refuse la vérité au nombre parce qu'il n'est pas une idée et que la vérité se définit par la conformité de l'idée à la chose ; mais, d'autre part, ne donne-t-on pas plus particulièrement le nom de *vérités éter-*

46. *Ibid.,* Ap., III, p. 154. — Il y a accord entre Spinoza et Aristote sur la finitude du nombre. Mais Aristote en tire la négation de l'infini en acte, lequel devrait avoir un nombre infini de parties, ce qui est absurde puisque le nombre est fini, cf. *Physique,* III, 5, 204 b 7-10 ; VIII, 8, 265 a 9-11. Dans le même ordre d'idées, il substitue le contigu au continu, *ibid.,* IV, 11, 219 a-219 b.
47. *Ethique,* I, *Prop. 25, Scolie,* Ap., p. 78, Geb., II, p. 68, l. 6-8.
48. Par exemple, dans le *Scolie* de la *Proposition* 47 du Livre II.
49. *Cogit. Met.,* I, chap. 1er, Ap., I, p. 433, Geb., I, p. 236, l. 13-14.

nelles aux *axiomes* qui ne sont que des relations et non des idées, tandis qu'il n'est accordé que subsidiairement aux idées [50] ? Question épineuse, que l'on tente d'éclaircir ailleurs [51], et où il faut, plus que jamais, se garder d'être « occupés des mots plutôt que des choses ».

*
**

§ XIX. — Dans ce procès intenté au nombre, les mathématiciens, « pourvu qu'ils aient des idées claires et distinctes », sont, contrairement à ce qu'on pourrait croire, du côté des vrais philosophes [51 bis]. Ils rejettent en effet les quatre propositions où s'affirment les prétentions qu'il usurpe :

1. *Tout peut s'exprimer par un nombre.* — Assertion fausse, puisqu'ils constatent des grandeurs qu'aucun nombre ne saurait exprimer, par exemple, les grandeurs irrationnelles.

2. *Tout Infini est ce dont la grandeur est à ce point excessive* (*nimia magnitudine*) *que nous ne pouvons en apercevoir les limites, ou ce dont les variations ne sont comprises entre aucunes bornes.* — Autre erreur, puisqu'il y a des grandeurs infinies comprises entre deux valeurs extrêmes (un *maximum* et un *minimum*) que nous connaissons de façon précise, grandeurs qui, si petites qu'on les conçoive, comportent toujours une infinité de variations.

3. *Tout Infini est ce dont la multitude des parties est telle que nous ne pouvons parvenir à en assigner le nombre.* — Assertion non moins fausse, car il résulte de la réfutation précédente que ces grandeurs sont infinies parce qu'il contredit à leur nature que le nombre leur soit appliqué, et non parce que la multitude de leurs parties dépasse tout nombre assignable.

4. *Il ne peut y avoir d'infinis inégaux.* — Affirmation qui s'autorise de ce que tout infini ne peut s'exprimer que par le plus grand de tous les nombres, mais qui est fausse dans sa racine, puisqu'elle suppose cette absurdité que le nombre s'applique à l'infini.

§ XX. — L'exemple géométrique qui sert à illustrer le cas n° 4 (cf. plus haut § VII) est allégué pour réfuter la fausse interprétation du cas n° 3, à savoir la seconde des erreurs qui viennent d'être énumérées (cf. § XIX). Il intéresse donc le deuxième couple.

Soit, par exemple (cf. *fig. 1*), deux cercles AD et BC non concentriques, le plus petit inscrit dans le plus grand. Il est évident que la somme des inégalités des distances comprises entre eux (c'est-à-dire la somme des variations de ces distances) est un infini. Cet infini ne

50. Cf. *Lettre X, de Spinoza à de Vries,* Ap., III, p. 145, Geb., IV, p. 47, l. 18-21.

51. Cf. *infra,* t. II, chap. XI, § 29.

51 bis. Cf. *infra, Appendice n° 17,* § VI, p. 583.

résulte pas de l'excessive grandeur (*nimia magnitudine*) de l'espace interposé entre eux, puisque, si l'on n'en considère qu'une portion aussi petite qu'on voudra, la somme des inégalités des distances y dépasse toujours tout nombre. Il ne résulte pas non plus de ce que (ce qui est le cas de l'hyperbole) les variations de distance ne sont pas comprises entre un *maximum* et un *minimum,* puisque, au contraire, il y a un *maximum* (AB) et un *minimum* (CD) des distances [52], tous deux parfaitement déterminés pour nous. Cela résulte de ce que la nature de l'espace interposé entre deux cercles non concentriques n'admet pas un nombre déterminé d'inégalités de distance. Prétendre le contraire, c'est vouloir faire qu'un cercle ne soit pas un cercle.

Si donc ces choses peuvent être dites *indéfinies,* c'est parce que le nombre ne peut les *égaler,* c'est-à-dire les *définir,* mais non parce qu'elles sont en elles-mêmes privées de la vraie infinitude. « Indéfini » se rapporte donc ici, non à la nature de la chose, mais seulement à « l'impuissance de l'imagination » [53].

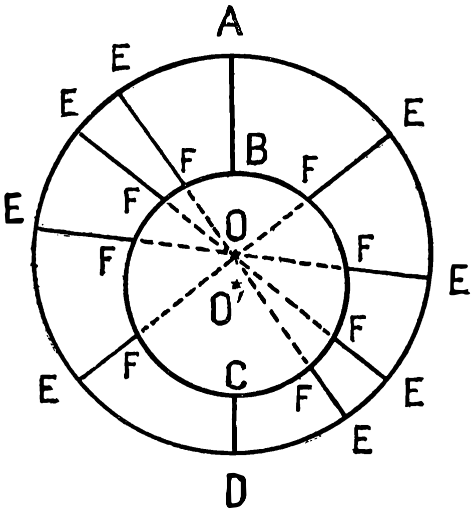


fig. 1

§ XXI. — Cependant, observe Tschirnhaus, si l'on peut accorder que dans cet exemple l'infini ne s'explique pas par la grandeur excessive de l'espace qui est ici renfermé entre deux cercles, ni par la variation indéfinie des distances entre ces cercles, puisque cette variation est comprise entre un *maximum* et un *minimum,* — on ne voit pas com-

52. Ou encore un *maximum* : AB — CD et un *minimum* : zéro.
53. *Lettre XII,* Ap., III, p. 155, Geb., IV, p. 61, l. 4.

ment on démontre par là qu'un Infini ne se conclut pas de la multitude de ses parties [54].

Objection injustifiée, car le contraire saute aux yeux. Conclure l'infini de la multitude de ses parties, c'est dire que cette multitude est plus grande que toute multitude donnée (que tout nombre assignable) et que, par conséquent, il est impossible de concevoir une multitude plus grande. Or, cette conséquence est fausse, puisque, dans l'espace total compris entre les deux cercles, nous concevons une multitude de parties deux fois plus grande que dans la moitié de cet espace, — alors que, par hypothèse, la multitude des parties, tant de la moitié de l'espace que de l'espace total, est plus grande que tout nombre assignable [55].

La contradiction réside donc en ceci que, d'une part, on affirme, de la multitude des parties dont on conclurait l'infini, qu'il est impossible d'en concevoir une plus grande et que, d'autre part, en fait, on en conçoit une plus grande. Cette contradiction pourrait, encore que Spinoza ne le fasse pas, s'exprimer aussi un peu autrement par rapport au prétendu nombre des parties. Si la moitié de l'espace compris entre les deux cercles et la totalité de cet espace sont l'une et l'autre infinies, le nombre des parties doit ici et là être plus grand que tout nombre assignable. Il ne pourra donc être plus grand dans le total que dans la moitié. Ce qui est absurde. Autrement dit, le nombre des parties dans la moitié devrait être tout à la fois égal et inégal au nombre des parties dans la totalité, puisqu'il devrait, tout à la fois, en différer et cependant être le plus grand de tous, c'est-à-dire le même.

§ XXII. — Ainsi, comme Descartes [56], Spinoza admet des infinis de grandeur différente, mais pour d'autres raisons. A son sens, les absurdités qui découlent de là, relativement au nombre, témoignent que l'infini n'est concevable que par l'entendement, et non par l'imagination, mère du nombre ; bref, qu'il est, non point incompréhensible, mais seulement inimaginable. Pour Descartes, le nombre est une idée de l'entendement et non un produit de l'imagination [57], de ce fait, ces

54. *Lettre LXXX, de Tschirnhaus à Spinoza,* Ap., III, p. 367, Geb., IV, p. 331.

55. *Lettre LXXXI, de Spinoza à Tschirnhaus,* Ap., III, p. 368, Geb., IV, p. 332.

56. Descartes, *Lettre à Mersenne* du 15 avril 1630, A. T., I, p. 146.

57. Pour Descartes, le *nombre nombrant* est un universel qui, comme tous les universaux (contrairement à ce qu'affirme Spinoza), est produit par l'*entendement seul,* lequel ne retient des choses distinguées que le rapport (de dualité, de trialité, etc.) observé entre elles, abstraction faite de leur nature (*Principes,* I, art. 59 ; *A Regius,* III, p. 66, l. 7-8). Le *nombre nombré* est la distinction que nous remarquons entre les choses (distinction réelle, modale, et même simplement de raison) (*Principes,* I, art. 60). Dans les deux cas, l'imagination n'intervient pas.

absurdités témoignent que l'Infini est, non seulement inimaginable, mais incompréhensible. Nous ne pouvons nier le nombre infini pour la raison que c'est un concept absurde pour notre esprit fini, car, lorsqu'il s'agit de l'infini, l'absurdité pour notre entendement ne signifie pas l'impossibilité dans les choses [58]. De même, si nous évoquons la puissance infinie de Dieu qui dépasse de façon incommensurable les capacités de notre entendement fini, nous concevons, malgré l'absurdité que nous y voyons, qu'elle aurait pu faire que $2+3$ n'égalassent pas 5, ou qu'une montagne fût sans vallée.

Par là s'explique la fuite de Descartes devant toute spéculation mathématique sur l'infini, bien que son génie eût commencé à en explorer les voies [59]. A cet égard, Spinoza est, contre lui, dans le même camp que Leibniz. En revanche, il est à cent lieues de Leibniz quand il réduit le nombre à un être imaginatif et fini [60]. Cette dépréciation du nombre, de l'arithmétique, de toute pensée symbolique, et l'exaltation corrélative de la pensée géométrique, prisée à l'extrême pour ce qu'elle est considérée comme effectuant la genèse de la chose même, s'accordent avec sa conception de l'idée vraie comme *adaequatio,* c'est-à-dire comme saisie intuitive de la totalité des raisons ou « requisits » de la chose, — en opposition avec la notion leibnizienne de l'idée vraie comme expression oblique, nécessairement symbolique, d'une réalité qui, restant en elle-même toujours inaccessible à l'intuition, ne peut être saisie que par la pensée aveugle au moyen d'un algorithme.

§ XXIII. — La signification de l'exemple géométrique précédemment invoqué, généralement méconnue, s'est trouvée viciée dans son principe par des erreurs de traduction. On en peut relever au moins deux, l'une mineure, l'autre majeure.

1. Les termes : « *quantumvis parvam ejus portionem capiamus* » ont été généralement traduits par « si petit que nous *le* concevions » ou « que nous *le* supposions », *le* désignant l'*espace interposé* entre les deux cercles [61]. Cet espace est alors d'autant plus petit que le sont ces deux cercles eux-mêmes ou qu'est plus grand le cercle inscrit. Mais la traduction correcte est : « Si petite que soit la partie que nous consi-

58. « Quelle raison de juger si un infini peut être plus grand que l'autre ou non ? Vu qu'il cesserait d'être infini si nous pouvions le comprendre », *A Mersenne,* 15 avril 1630, A. T., I, p. 147.

59. Cf. Vuillemin, *Mathématique et Métaphysique chez Descartes,* Paris, P.U.F., 1960. — Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes,* Paris, N.R.F., 1960, pp. 300 et suiv.

60. Sur le plus grand de tous les nombres chez Leibniz et chez Descartes, cf. Y. Belaval, *op. cit.,* pp. 221, 266 et suiv.

61. Trad. Appuhn, III, p. 155, Pléiade, p. 1156.

dérions de l'espace interposé », c'est-à-dire qu'on en retienne seulement la moitié, le quart, le millième, etc. La *Lettre LXXXII, à Tschirnhaus,* authentifie ce sens [62].

2. Dans le passage : « *Omnes inaequalitates spatii duobus circulis AB et CD interpositi* », Hegel et les commentateurs qui l'ont suivi traduisent « *inaequalitates spatii* », non par « *inégalités de distance* », mais par « *distances inégales* » [63]. L'exemple doit se comprendre alors de la façon suivante :

Etant donné des segments ayant une extrémité sur la circonférence O et l'autre sur la circonférence O', dont on considère les parties EF des rayons de O, limitées à la circonférence O', on a CD < EF < AB (cf. *fig. 1*) ; la somme des EF est alors une mise bout à bout de segments en nombre transfini (suivant la terminologie actuelle). Et cette somme est infinie.

Cette interprétation n'est pas recevable. Sans doute, la somme des EF est-elle infinie ; sans doute, aussi, leur somme reste-t-elle infinie quelle que soit la petitesse des espaces considérés. Mais comme elle serait tout aussi infinie si les deux cercles étaient concentriques et tous les EF égaux, il est clair que la somme infinie des EF inégaux n'est pas liée à leur inégalité et n'est pas délimitée par le *maximum* et le *minimum* de leurs variations.

Si, au contraire, il s'agit, non de la somme des EF, mais de la somme de leurs inégalités, il est évident que les deux cercles ne sauraient être concentriques, puisqu'en ce cas il n'y aurait point d'inégalités entre les EF. Il est tout aussi évident que la somme de leurs inégalités est nécessairement comprise entre le *maximum* et le *minimum* de la variation des EF [64]. On comprend alors que l'exemple puisse illustrer la thèse que toute portion d'espace enveloppe une divisibilité à l'infini inexprimable par le nombre, car la distance D'B (cf. *fig. 2*), déterminée par la différence entre le *maximum* et le *minimum,* apparaît comme constituée par l'ensemble infini de cette multitude de parties infiniment petites que sont les inégalités ou variations infiniment petites de l'infinie multitude des EF inégaux compris entre AB et CD. Comme on le voit, il s'agit, non d'une somme infinie de quantités finies, mais d'une somme de différences ou de variations. Et l'on comprend alors l'incidente par quoi l'exemple géométrique est immédiatement appliqué à la physique : « [la somme] des variations que la

62. Cf. plus haut, § XXI.

63. « Die ungleichen Abstände des Raumes », Hegel, *Geschichte der Philosophie,* III^er Teil, 2ter Absch. (*Werke,* 1844, p. 342) ; — « La somme des distances inégales », trad. Appuhn, III, p. 154-155 ; cf. Pléiade, p. 1156.

64. C'est ce sur quoi insiste Spinoza : « Utrumque enim in hoc nostro exemplo habemus, maximum nempe AB, minimum vero CD », Geb., IV, p. 60, l. 2-4.

matière en mouvement peut éprouver dans l'espace ainsi délimité [dépasse aussi] tout nombre assignable »[65].

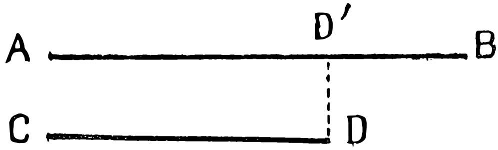


fig. 2

Spinoza vise, en effet, ici l'anneau tourbillonnaire de Descartes avec son étranglement, la nécessité qui s'impose à la matière, pour franchir cet étranglement, de se diviser à l'infini, en compensant l'étroitesse du lieu par la vitesse plus grande de ses parties plus petites. Les deux cercles non concentriques représentent ce tourbillon tel que Descartes le figure à l'article 33 de la partie II des *Principes*[66], et tel que Spinoza l'a reproduit dans ses *Principia philosophiae cartesianae*[67], où, reprenant le terme même de Descartes : *inaequalitates* (*locorum aut motuum*), il distinguait entre les *inaequalitates spatii* et les *spatia inaequalia*[68]. L'exemple géométrique exprime de façon universelle et abstraite le raisonnement concret de la physique. En effet, étant donné : 1° que la matière se meut dans des anneaux tourbillonnaires comportant des étranglements ; 2° que, de ce fait, la même quantité de cette matière doit dans le même temps se mouvoir à travers des espaces inégaux (des *inaequalia spatia*) compris entre un *maximum* et un *minimum* (la plus grande et la plus petite largeur du canal) ; 3° qu'en vertu de la divisibilité infinie de l'espace[69], la multitude de ces espaces dépasse tout nombre ; 4° qu'en chacun de ces espaces la même quantité de matière doit, pour pouvoir continuer à avancer, perdre à chaque fois une partie infiniment petite d'elle-même correspondant au rétrécissement progressif du canal, sa vitesse devant, en compensation, s'accroître à chaque fois d'un degré infiniment petit correspondant, — on voit qu'entre le *maximum* et le *minimum* la somme des *inaequalitates*, c'est-à-dire des inégalités ou différences de variation tant du volume de la matière que de sa vitesse, bref, la somme des petites parties d'étendues retranchées, comme la somme des petits degrés de vitesse accumulés, est un infini inexprimable par le nombre[70].

65. *Lettre XII,* Geb., IV, p. 59, l. 14-16, Ap., III, pp. 154-155.
66. *Principes,* IIe part., art. 33, A. T., VIII, p. 59.
67. *Principia,* II, *Prop. 9* et *Lemme,* Ap., I, p. 381, Geb., I, pp. 198-199.
68. « Spatium inter A et B erit ubique inaequale, inter A et B indefinita spatia minora atque minora..., etiam ipsius inaequalitates, *indefinitas,* etc. », *ibid.*; *Prop. 10,* Ap., I, pp. 381-382, Geb., I, p. 199.
69. *Ibid., Prop. 5* et *Scolie,* Ap., I, p. 370, Geb., I, pp. 190-191.
70. *Ibid., Prop. 8* à *11,* Ap., I, pp. 372-382, Geb., I, pp. 196-200.

Il faut donc substituer à « somme des distances inégales », qui correspondrait à « *omnia spatia inaequalia* », la traduction, conforme au texte : « *omnes inaequalitates spatii* », « somme des inégalités de distance ».

Cette rectification faite, les difficultés s'évanouissent. Les deux segments AB et CD étant considérés comme situés sur une sécante qui pivote autour du centre O, on ajoute leurs *différences*[71] successives et l'on obtient *en valeurs absolues* (AB — CD) + (A'B' — C'D') + (A"B" — C"D"), etc., bref, Σ | AB — CD | (au lieu de Σ AB de l'hypothèse précédente). Ou encore, pour serrer de plus près l'*artice 33* de la 2e Partie des *Principes,* et passer des espaces aux vitesses (aux variations des mouvements de la matière en fonction des inégalités des espaces), on considérera la somme des rapports de AB et CD, soit $\Sigma \frac{AB}{CD}$.

Toutes les particularités du texte se trouvent ainsi expliquées. Puisqu'il s'agit, non de la somme des distances, mais de la somme de leurs inégalités, on comprend qu'il faille des cercles non concentriques pour circonscrire l'infini entre les bornes d'un *maximum* (AB) et d'un *minimum* (CD) : si, en effet, les cercles étaient remplacés par des hyperboles[72], la variation des distances (représentées par les différences des droites parallèles à l'axe de symétrie non transverse), n'ayant pas de *maximum*, serait sans borne.

Enfin, on retrouve bien là le problème de la divisibilité, car l'exemple revient à montrer que la distance déterminée AB — CD, à savoir D'B, comporte une infinité en acte de distances infiniment petites, et par conséquent est indivisible en parties discontinues ; ou encore, que la distance CD est une quantité *minima* obtenue en retranchant de façon continue des parties infiniment petites de AB, la somme de ces retranchements étant un infini renfermé entre les limites D'B résultant de la différence AB — CD.

Arguera-t-on que le *maximum* et le *minimum* des inégalités de distance ne correspondent pas au *maximum* et au *minimum* des distances elles-mêmes ? Que le minimum de distance CD est positif, tandis que le minimum des inégalités devient nul lorsque AB = CD ? Qu'on peut douter, en conséquence, que la somme de ces inégalités puisse être infinie ? Objections sans valeur, car ce que, par abus de langage, on appelle la somme Σ | AB — CD |, somme d'une infinité continue de termes, ne peut être qu'infini. Observons, à ce propos,

71. Le terme de *différence* est employé par Descartes à propos des hyperboles pour exprimer l'inégalité des distances (cf. *Dioptrique,* Disc. 8, A. T., VI, p. 178, l. 11-12).

72. C'est le cas qui est visé, entre autres, par la remarque : « Neque etiam idcirco concluditur, ut in aliis contingit, quod ejus *maximum* et *minimum* non habeamus », Geb., IV, p. 60, Ap., III, p. 155.

que, si le diamètre varie entre deux diamètres fixes ne comprenant pas le diamètre où les différences sont nulles, on aura une somme d'une infinité de termes ne tendant pas vers zéro, donc certainement un résultat infini. Or, la somme totale $\Sigma \mid AB - CD \mid$ est supérieure ou égale à la somme précédente.

*
**

§ XXIV. — La solution du problème de l'Infini, grâce à l'idée claire et distincte de substance, met fin en bloc à toutes les antinomies. Celles-ci, que rend possibles l'opposition de l'Infini et du fini, naissent de l'oblitération de l'entendement, expression de l'Infini, par l'imagination, expression du fini. Loin de faire évanouir leur opposition en supprimant le premier au profit du second, l'imagination la transforme en conflit irrémédiable, car l'Infini, méconnu en nous, n'en subsiste pas moins réellement dans les choses, et sa négation par notre connaissance mutilée ne revient à rien d'autre qu'à lui conférer les propriétés du fini. Aussi, refusant de se laisser faire violence, atteste-t-il obstinément sa présence en faisant sourdre, en toute occasion, du fond des prétendues solutions dictées par l'imagination, l'absurdité fondamentale qui est à leur principe. De cette absurdité témoignent d'ailleurs involontairement les tenants du fini, obligés, avec Descartes par exemple[73], de reconnaître, en quelque sorte malgré eux, la réalité de l'Infini auquel ils « soumettent » leur esprit comme à l'incompréhensible. Et la raison dernière de leur position absurde vient précisément de ce qu'ils croient notre entendement incapable de le comprendre, alors qu'il n'est entendement, c'est-à-dire puissance du vrai, que par la compréhension originelle qu'il en a et qui conditionne celle de toute autre chose ; alors que ses idées sont adéquates, c'est-à-dire infinies en lui comme en Dieu.

Mais, après que l'entendement a été rendu à sa constitution authentique, la substance est du même coup restituée à sa nature véritable, et son infinitude ainsi que son indivisibilité, étant saisies génétiquement à partir de son existence nécessaire, s'imposent à nous dans leur pleine intelligibilité. Ainsi la lumière pénètre la Métaphysique.

Apercevant désormais que cette indivisibilité absolue doit subsister au fond de toutes choses, nous concevons clairement et distinctement que les modes sont infiniment divisibles et par conséquent continus. Nous excluons alors — d'accord avec Zénon défendant la continuité de la sphère parménidienne contre la discontinuité numérique des Pythagoriciens, mais la défendant, nous, pour des raisons génétiques

73. L'expression « tenant du fini » ne peut s'admettre que dans la mesure où, pour Descartes, notre entendement n'est fait que pour connaître les choses finies, et non l'infini, lequel nous ne pouvons pas *comprendre,* mais seulement *entendre.*

et non plus seulement *per absurdum* — le discontinu, l'atomisme, le nombre. Nous comprenons génétiquement comment l'infini est dans le plus grand comme dans le plus petit, et comment — ce que Descartes reconnaissait sans le comprendre — la matière en mouvement doit pouvoir se diviser à l'infini lorsqu'il lui faut circuler dans les étranglements des anneaux tourbillonnaires. L'antinomie concernant la divisibilité de la matière est alors résolue en faveur de l'Infini. Ainsi la lumière pénètre la Physique comme elle pénètre la Métaphysique.

De la même façon se résout l'antinomie concernant le premier commencement du monde. Si, en effet, on voulait ramener tous les mouvements qui ont eu lieu jusqu'à présent dans la matière à un certain nombre, et leur durée à un temps déterminé, les affections de la substance, limitées à un nombre déterminés, ne seraient pas infinies. Par là, on priverait la substance elle-même d'une partie de son existence et on la rendrait finie, car, le néant n'ayant pas de propriétés, la substance doit cesser là où cessent ses propriétés, c'est-à-dire ses affections. Mais alors elle s'anéantirait, puisque toute substance est détruite dès qu'on la suppose finie. L'univers, c'est-à-dire l'ensemble des modes finis, est donc un infini et n'a jamais commencé[74].

Enfin, l'infinitude et l'indivisibilité, dévoilant la vraie nature de ma durée, la rendent intelligible comme tout le reste.

Ma durée, c'est mon existence posée par l'acte immanent et éternel de la substance. Cet acte se confond avec mon existence, puisqu'il la constitue intérieurement, acte indivisible, puisque la substance ne se divise pas, acte qui est tout entier en mon existence et tout entier en chacun de ses moments, puisqu'il est indivisible. Chacun des moments de ma durée réelle est donc un infini en acte. Elle-même ne se divise jamais *réellement* en eux, sinon l'acte indivisible, tout entier en elle, se diviserait lui-même réellement, ce qui est absurde. De là résultent deux conséquences :

1° Le problème cartésien est renversé : on n'a plus à expliquer comment des êtres, par eux-mêmes labiles, sont à chaque instant maintenus comme à bout de bras hors du néant par la toute-puissance divine, mais comment des êtres qui de soi dureraient indéfiniment se trouvent soudain anéantis. D'où l'on voit aussi que, si chaque instant renferme en lui l'infini, comme le voudra Leibniz, c'est en un autre sens, car il renferme seulement l'infini de la cause qui le soutient, et non, en même temps, l'infinité de tous les prédicats, passés et futurs, de mon existence. En effet, l'infinité de ces prédicats et mon existence même ne dépendent pas seulement de Dieu en tant qu'il

74. *Lettre XII,* Ap., III, p. 155, Geb., IV, p. 60, l. 9-16. — Cf. *Ethique,* I, *Prop. 16,* dém., Ap., pp. 59-60, *Prop. 21,* 2ᵉ dém., Ap., pp. 73-74.

cause absolument mon essence et soutient du dedans mon existence, mais en outre de la détermination de cette cause divine par une chaîne infinie de causes finies exorbitantes de mon essence et de sa cause suffisante (cf. *Ethique*, I, *Prop. 28*, II, *Coroll.* de la *Prop. 11*). Mon essence ne renferme donc que la raison de ce qui la définit *sub specie aeternitatis*, c'est-à-dire comme entendement (la raison, dira Leibniz, de ce qui lui revient *sub ratione generalitatis*), et non celle des prédicats de son existence, c'est-à-dire de ce que perçoit l'imagination (contrairement à Leibniz qui, à l'essence singulière de Spinoza, substitue la substance individuelle, raison suffisante de tous ses prédicats, c'est-à-dire de tout ce qui lui revient *sub ratione possibilitatis*). La raison de tous les prédicats n'est pas en elle, mais dans cette chaîne infinie de causes extérieures à elle que Dieu doit nécessairement produire pour la faire exister. Ainsi, tout instant de ma durée enveloppe, non l'infinité des moments passés et futurs de cette existence, c'est-à-dire l'infinité de ses prédicats, mais seulement l'identité de la durée indivisible de mon existence exprimant directement l'infinité de sa cause dont l'éternité, bien que sans commune mesure avec des instants qui se succèdent, leur est cependant immanente.

2° Du fait que les changements que je perçois dans mon existence ne la divisent jamais réellement et ne sont que des changements de modes, ma durée ne peut être que continue, et il est absurde d'y voir un discontinu. On la rend telle, cependant, dès qu'on la confond avec le temps, auxiliaire imaginatif qui sert à la mesurer. Etant fini, comme toute mesure, le temps, pour la mesurer, s'efforce de la reconstruire en mettant bout à bout des fragments finis, réellement séparés les uns des autres, inertes, puisque détachés de l'acte qui les fait être, bref, discontinus. Tentative aussi irréalisable que celle d'exprimer l'étendue par un nombre, car, ici pas plus qu'ailleurs, on ne saurait réussir à engendrer l'infini avec le fini, ni l'indivisible avec le divisible, ni le continu avec le discontinu, ni l'unité d'un acte avec des fragments morts et isolés, ni l'activité rationnelle avec des passivités imaginatives, ni l'idée adéquate avec des idées inadéquates.

Ainsi, il suffit que soient exorcisés les concepts généraux, les êtres imaginatifs (totalité comme agrégat de parties discrètes, atome, nombre, mesure, temps, etc.) pour que les problèmes s'évanouissent. La substance étant clairement et distinctement conçue, la Nature, débarrassée alors des voiles qui nous la dérobent, révèle désormais, dans son principe comme dans ses modes, l'unité d'un infini sans coupure ni faille, objet d'une unique et transparente vérité.

APPENDICE N° 10

La réfutation spinoziste de la conception cartésienne des corps (*Cf. chap.* VI, § *IX*)

§ I. — La réfutation spinoziste, en apparence dirigée contre les scolastiques, vise en premier lieu Descartes : « Je remarque, écrivait celui-ci dans un texte célèbre, qu'il y a une grande différence entre l'esprit et le corps en ce que le corps de sa nature est toujours divisible et que l'esprit est entièrement indivisible » [1].

Cette réfutation comporte, on l'a vu, une double argumentation. La première concerne la *substance* étendue : ou les parties de la substance sont des substances, et à ce titre elles sont infinies ; il y a alors autant de substances infinies de même nature ; ou elles sont finies et ne sont pas des substances, et le tout est alors sans commune mesure avec ses parties ; conclusion absurde dans les deux cas. La seconde concerne spécifiquement l'*étendue* : si l'étendue est réellement divisible, la négation de l'atome et du vide est inconcevable [2].

Procès accablant pour Descartes qui semble cumuler toutes les absurdités, car il divise la substance étendue en parties réellement séparées qui sont elles-mêmes des substances, et il affirme que ces substances sont finies ; il nie les atomes, c'est-à-dire la discontinuité, alors que celle-ci est impliquée nécessairement par la résolution de l'étendue en substances finies.

La première argumentation repose sur l'infinitude nécessaire de toute substance et l'absurdité du concept de substance finie. Mais une telle absurdité n'est concevable que si l'on refuse à Descartes sa position originelle, à savoir : 1° que l'inséité et la conception par soi n'enveloppent pas nécessairement ni toujours la *causa sui*, dont l'infinitude et l'indivisibilité sont, pour Spinoza, l'inéluctable consé-

1. Descartes, *VIe Méditation,* A. T., IX, p. 68 ; cf. *Principes,* Ire partie, art. 60, IIe partie, art. 20, *Lettre à Gibieuf,* 19 janvier 1642, A. T., III, p. 477.

2. Cf. *supra,* chap. VI, § IX, pp. 215-216.

quence ; 2° que, en vertu de la véracité divine, les choses conçues clairement et distinctement comme réellement séparées doivent être tenues comme créées séparément par la toute-puissance de Dieu, et ainsi constituer des substances finies, qui sont par soi sans être causes de soi.

Ce débat, de nature métaphysique et générale, que nous avons évoqué plus haut[3], sera laissé de côté ici.

On ne considérera que la deuxième argumentation, qui vise spécifiquement la substance étendue. Incontestablement, l'affirmation de la discontinuité et la négation simultanée de l'atome semblent constituer une difficulté majeure. Cependant, la thèse cartésienne se réduit-elle à ces deux assertions contradictoires ? Certes, elle affirme que l'étendue est une substance, qu'elle se divise en parties réellement distinctes, que ces parties, ou corps, sont des substances[4]. Mais ne soutient-elle pas, aussi, que les corps ne sont que les modes ou les accidents de la substance étendue, que ce qui est division réelle à certains égards est division modale à certains autres ? Ce par quoi se trouverait restaurée la continuité et cesserait d'être absurde la négation de l'atome.

On doit se demander si, pour la commodité de sa réfutation et en vue de la généralité qu'il lui donne, Spinoza n'a pas été amené à simplifier à l'excès la thèse qu'il attaque.

D'où la nécessité, pour apprécier exactement sa critique, de déterminer dans quelle mesure son exposition est recevable.

§ II. — Cette simplification de la thèse cartésienne a été soutenue, et même poussée à l'extrême, par certains commentateurs récents.

De ce que Descartes considère expressément les corps, parties de l'étendue, réellement distinctes, comme des substances, on a cru pouvoir conclure qu'il concevait l'univers matériel comme une pluralité de substances étendues particulières, à savoir : les corps ; qu'il n'admettait pas une substance étendue unique dont ceux-ci seraient les modes ; qu'il n'acceptait pas d'autres modes que le mouvement et les figures, modes, non pas de l'étendue universelle, mais des diverses substances que sont les corps[5] ; qu'en professant « qu'il n'y a qu'une même matière dans l'univers »[6], il avait voulu dire seulement que toutes les substances sont formées en quelque sorte de la même pâte — *même* signifiant *identité spécifique* et non *unité*

3. Cf. *supra*, chap. VII, § XI, pp. 235 sq.

4. *Principes*, I, art. 60, *Lettre à Gibieuf*, A.T., III, p. 477. Spinoza, *Cogit. Met.*, II, chap. 5, Ap., I, pp. 467-468, *Principia phil. cart.*, II, *Scolie* de la *Prop. 8*, Ap., p. 379.

5. Descartes, *Lettre CDXVIII* (1645 ou 1646), A. T., IV, p. 349. Cf. Lachièze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, 1932, pp. 54 sqq ; Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, 2e éd., pp. 186 sqq.

6. Descartes, *Principes*, II, art. 23.

numérique[7] — et qu'ainsi l'étendue universelle est, non pas une substance unique diversement modifiée, mais « un concept générique »[8]. L'étendue que nous attribuons à chaque corps est, en effet, « particulière », tandis que celle que nous attribuons au « lieu intérieur », c'est-à-dire à l'espace qui les contient tous, « est si générale et si vague qu'après avoir ôté d'un certain espace le corps qui l'occupait, nous ne pensons pas avoir transporté l'étendue de cet espace »[9]. Ainsi, cet espace et l'étendue de chaque corps « ne diffèrent entre eux que comme la nature du genre ou de l'espèce diffère de la nature de l'individu »[10]. Enfin, on ne peut considérer que les corps sont des modes pour ce qu'ils résultent d'un mode, à savoir le mouvement qui les ferait être en divisant la matière, puisque « le mouvement n'est lui-même qu'un état de ces corps et non une cause active déterminante »[11].

Si l'on objecte que, dans la *Synopsis*[12] et dans les *Secondes Réponses*[13], les corps, et en particulier (quant à sa nature matérielle) le corps humain, sont réduits à de fugitives combinaisons d'accidents, la substantialité et l'incorruptibilité subséquente n'étant reconnues qu'au corps en général (*corpus generaliter sumptum*)[14] et aux âmes individuelles, on répondra que, par corps en général, Descartes entend, comme en ferait foi sa correspondance avec le P. Mesland, non la matière universelle prise comme substance une, mais toute portion quelconque de matière en tant qu'elle a trois dimensions, indépendamment de la configuration spéciale que lui confèrent les mouvements entraînant l'ensemble de ses parties[15]. De

7. Laporte, *op. cit.,* p. 188.
8. Lachièze-Rey, *op. cit.,* p. 55 (suite de la note 1 de la p. 54).
9. Descartes, *Principes,* II, art. 10, 12.
10. *Ibid.,* Art. 11.
11. *Ibid.,* Art. 27. — Cf. Lachièze-Rey, *op. cit.,* p. 55, suite de la note 1 de la p. 54.
12. Descartes, *Méditations* A. T., IX, p. 10.
13. *Secondes Réponses,* A. T., IX, p. 120.
14. *Méd.,* A. T., VII, p. 14, l. 5.
15. Cf. Lachièze-Rey, *op. cit.,* p. 56, Laporte, *op. cit.,* pp. 187-188. Interprétation appuyée sur la *Lettre à Mesland* du 9 février 1645 : « Quand nous parlons d'un corps en général, nous entendons une partie déterminée de la matière et ensemble de la quantité dont l'univers est composé *, en sorte qu'on ne saurait ôter tant soit peu de cette quantité que nous ne jugions incontinent que le corps est moindre et qu'il n'est plus entier ; ni changer aucune particule de cette matière que nous ne pensions par après que le corps n'est plus totalement le même ou *idem numero* », A. T., IV, p. 166 — (* « et ensemble, etc. », c'est-à-dire *et en même temps une partie déterminée de la grandeur de l'univers, bref une grandeur déterminée à l'intérieur de la grandeur indéterminée qui est celle de l'univers,* cf. quelques lignes plus bas, où le corps est conçu comme *partie déterminée* de matière ayant une *grandeur déterminée.* — Quantité et grandeur sont synonymes chez Descartes).

plus, si le corps humain est un mode, ce n'est point en tant que manière d'être de l'étendue indéfinie, mais en tant que combinaison accidentelle de substances elles-mêmes incorruptibles [16]. Chacune d'elles, en effet, se conserve, puisqu'aucune chose n'a en soi le principe de sa corruption, et puisque Dieu devrait leur dénier son concours ordinaire pour qu'elles tombassent au néant [17].

Il n'y a donc pas une substance matérielle unique dont les corps seraient les modes, mais une multitude de substances corpelles incorruptibles, toutes pétries du même matériau et aussi nombreuses qu'il y a de divisions dans l'étendue [18].

D'où l'accord entre le monde des corps et celui des âmes, car, pas plus que la *res extensa*, la *res cogitans* n'est une substance unique dont les âmes seraient les modes, et de même qu'il n'y a pas une, mais plusieurs substances corporelles, il n'y a pas une, mais plusieurs substances spirituelles.

§ III. — Si cette interprétation était valable, les corps ou les substances dernières dont les corps sont accidentellement composés, étant incorruptibles, seraient indivisibles comme les atomes et indestructibles comme les âmes. D'où une double faillite : celle de la physique, fondée sur la négation de l'atome, celle de la psychologie rationnelle, axée sur l'opposition entre la corruptibilité des corps particuliers et l'incorruptibilité (l'immortalité) des âmes. Il y a lieu

16. Lachièze-Rey, *op. cit.*, p. 57.

17. *Synopsis*, A. T., IX, p. 10, *Lettre à Mersenne*, 26 avril 1643, A. T., III, p. 649, alléguée par J. Laporte, *op. cit.*, p. 186, notes 2 et 3.

18. Lachièze-Rey, *op. cit.*, p. 57. Les interprétations de Lachièze-Rey et de J. Laporte sont identiques : « Le *corpus generaliter sumptum* n'est pas à notre avis l'étendue infinie, mais n'importe quelle portion de matière en tant qu'elle a trois dimensions », Lachièze-Rey, *op. cit.*, p. 56, note 1. « Ce qui demeure, c'est sans doute l'ensemble des corps, mais si l'ensemble se conserve, c'est parce que chaque partie prise isolément, c'est-à-dire chaque corps, se conserve ; la conservation va de la partie au tout et non inversement » (*ibid.*, p. 57). De même chez Laporte : « "*Le corps pris en général*" [qui] se conserve (...) désigne, comme Descartes l'indique, n'importe quelle portion déterminée de matière, en tant qu'elle est matière, et indépendamment de l'organisation spéciale que lui confèrent les mouvements entraînant ensemble ses parties. En ce sens, une pierre, ou une main séparée doivent être qualifiées de substances ; et certainement la quantité de matière dont elles sont formées " ne périt point ", non plus que la quantité totale de matière qui est l'univers et qui est faite de la somme de toutes les parties », Laporte, *op. cit.*, pp. 188-189. J. Laporte semble contester l'identité des deux interprétations : « le " corps pris en général " ne désigne pas toute espèce de corps, *quoi qu'en dise M. Lachièze-Rey* » (Laporte, *ibid.*, p. 187, note 6). Mais Lachièze-Rey ne l'a pas dit, il a écrit, tout comme J. Laporte, « n'importe quelle portion de la matière en tant qu'elle a trois dimensions » (Lachièze-Rey, p. 56, note 1). L'eût-il dit d'ailleurs, que c'eût été sans importance, car, pour Descartes, *n'importe quelle partie de matière*, et *toute espèce de corps*, sont deux expressions synonymes.

de penser que la doctrine ne s'est pas fourvoyée dans une contradiction aussi flagrante, quelles que soient ses difficultés, que l'interprétation discutée ici a d'ailleurs le mérite de faire pressentir.

Les arguments qui l'appuient reposent effectivement sur une série de confusions :

1° *Confusion de la substance étendue cartésienne avec le lieu intérieur conçu comme l'espace abstrait.* — Ce dont Descartes fait le procès, dans les textes invoqués ici et en d'autres, lorsqu'il réduit l'espace universel à un « concept générique », ce n'est point le concept de l'étendue, substance unique des corps, réalité *pleine et concrète* dont ceux-ci sont les déterminations, c'est le concept du « lieu intérieur », comme contenant sans contenu, vide par lui-même des corps réellement étendus qui viennent prendre place en lui [19].

19. Ce concept procède de la doctrine aristotélicienne du lieu, lequel est défini par les limites immobiles d'un vase à l'intérieur duquel serait logé un corps ayant son étendue propre, réellement distincte du contenant dont il est le contenu (cf. Aristote, *Physique,* IV, chap. 4). Du fait que ce vase est considéré comme restant le même quel que soit le corps qui le remplit (*ibid.,* p. 211 *b,* l. 18-19, 26), Descartes conclut à l'idée d'un espace homogène, indifférencié et abstrait, distinct de l'étendue propre aux corps qui y prennent place ; du fait que ce vase peut être vidé du corps qui le remplit, il conclut à la notion du vide. — Interprétation abusive, puisqu'Aristote considère le contenant, non comme un espace homogène et abstrait, mais comme un corps différent de celui qu'il contient ; puisqu'il écarte la notion d'un lieu commun préexistant aux choses ainsi que la notion du vide ; puisqu'il n'admet pas que le vase puisse jamais être vide (la nature a horreur du vide), car dès que s'en échappe le corps qui s'y trouve renfermé « un autre corps quelconque vient s'y précipiter parmi ceux (j'entends) qui se déplacent et qui peuvent par nature entrer en contact avec le contenant » (*ibid.,* p. 211 *b,* l. 18-19, traduit et cité par V. Goldschmidt, dans *La théorie aristotélicienne du lieu, Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès,* Paris, 1956, p. 93). Descartes, au contraire, avait primitivement tiré, de la distinction du vase et du corps qu'il contient, le concept du vide possible *, car, explique-t-il, « voyant qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre le vase et le corps qu'il contient, il nous a semblé que Dieu pourrait ôter tout le corps qui est contenu dans un vase et conserver ce vase en son même état sans qu'il fût besoin qu'aucun autre corps succédât en la place de celui qu'il aurait ôté », *Principes,* II, art. 18. Mais cette opinion, que pouvaient lui avoir suggérée ses réflexions de jeunesse sur la conception aristotélicienne du lieu, il déclare devoir la rejeter maintenant en considérant que, s'il n'y a pas de liaison nécessaire entre le vase et le corps qui l'occupe, il y en a une entre la figure concave du vase et l'étendue (la distance entre les parois du vase) qui doit être comprise dans cette concavité. De cette étendue géométrique qui, pour Descartes, fait la réalité même des corps, le vase ne pourra donc jamais être vidé, sinon la distance serait supprimée entre ses parois et elles se rejoindraient (*Principes, ibid.*). Ainsi, on voit que selon Descartes la conception aristotélicienne du lieu (tel qu'il l'entend) ne peut exorciser le vide. Pour y parvenir, il faut reconnaître que « l'exis-

* Bergson, dans son excellente thèse sur *L'idée de lieu chez Aristote,* aperçoit des « liens de parenté » entre la thèse du lieu comme intervalle et celle de la réalité du vide ; cf. trad. fr. dans *Les études bergsoniennes,* t. II, 1949, p. 49.

Pour Descartes, un tel concept n'est que « pure battologie ». Cet espace sans matière, obtenu par l'abstraction des corps étendus, n'est rien d'autre qu'un universel abstrait, être de raison, ou néant, converti abusivement en être réel par une pensée qui confond distinction réelle et distinction de raison. De ce chef, la réfutation de cet espace coïncide avec celle du *vide*, que Descartes nie au profit de l'étendue réelle, numériquement unique, constituée d'un seul bloc plein et compact où les divers corps naissent par division [20]. Prendre la réfutation de cet espace abstrait pour celle de la substance concrète, c'est donc faire porter sur l'étendue pleine comme substance des corps une critique qui ne vise rien d'autre que le concept d'espace vide. Si une abstraction est sans doute nécessaire pour s'élever à l'idée claire et distincte de la substance étendue, elle consiste à séparer l'étendue, non des corps étendus, mais des qualités sensibles [21]. Cette abstraction, au lieu d'aboutir au concept de l'espace vide ou « lieu intérieur », ne fait que rendre à notre esprit la vue de la « *rei quantae* » [22], c'est-à-dire de la substance étendue dans la plénitude de sa réalité physique.

2° *Confusion de la définition géométrique avec la définition dynamique du mouvement.* — On nie que le mouvement soit le principe de la diversité des corps pour ce qu'il est conçu, dans l'article 27 de la Partie II des *Principes*, comme « un état de ces corps, et non comme une cause déterminante ». Cependant, Descartes ne s'en trouve pas empêché d'affirmer expressément que : « toute la diversité des formes qui s'y rencontrent [dans la matière] dépendent du mouvement local » ; que « toutes les variétés » qui sont en elle « viennent de cela seul qu'elle peut être divisée et mue selon ses parties » [23]. D'où l'on voit que, sur le plan de la *description du phénomène*, c'est-à-dire de l'effet, qui est celui de la seconde partie des *Principes* jusqu'à la *Proposition 36* (exclue), le mouvement, défini alors (art. 27) comme un état, apparaît néanmoins déjà (art. 23) comme présidant à la diversité des choses. Aussi ne doit-on pas s'étonner de ce que, à partir de la *Proposition 36*, où Descartes se situe sur le plan de l'*explication du phénomène*, c'est-à-dire de la cause, le

tence de l'espace ou du lieu intérieur n'est point différente de l'extension du corps » (*ibid.*, art. 16). Il en résulte que les limites des divers corps sont communes et que, en accord avec la nature géométrique de la matière, le continu se substitue au contigu. Mais il en résulte aussi une aporie qu'on examinera plus loin : comment affirmer à la fois que les corps sont continus et qu'ils sont des substances réellement séparées ?

20. « C'est un vrai corps, parfaitement solide », *Traité de la Lumière*, A. T., XI, p. 33 ; cf. *Principes*, II, art. 10, 11, 15, 16, 23, *Regulae*, R. 14, A. T., X, pp. 442-443.

21. *Principes*, II, art. 11.

22. *Ve Méditation*, A. T., VII, p. 63, l. 18.

23. Descartes, *Principes*, II, art. 23.

mouvement soit défini, cette fois-ci, dynamiquement comme *force mouvante*, et posé expressément comme cause du changement. Il n'y a pas alors la moindre difficulté à le concevoir comme divisant l'étendue en corps [24].

3° *Confusion de la distinction réelle entre des choses de nature diverse (incommensurables) avec la distinction réelle entre des choses de même nature, c'est-à-dire entre les parties (commensurables) d'une même chose.* — « *Le corps* en général », *corpus in genere sumptum*, que, dans la *Synopsis*, Descartes considère comme aussi indestructible que chaque âme individuelle, ne serait pas la substance étendue universelle, dit-on, mais toute partie quelconque de la matière, c'est-à-dire tout corps particulier, pour cette raison que l'expression « *un corps* en général » aurait ce sens dans une *Lettre au P. Mesland.* Mais *un* corps en général n'est pas *le* Corps en général [25]. Dans la *Lettre* ici invoquée, il s'agit de démontrer qu'aucun corps particulier inanimé n'a d'unité propre, et qu'une telle unité est le privilège du corps humain, lui étant imposée par l'âme avec laquelle il est uni. Dans la *Synopsis* [26], au contraire, il s'agit, non des corps particuliers en général, mais de l'étendue (ou Corps en général) posée en face de l'esprit comme une substance en face d'une substance, du fait de la *diversité de leurs natures*, c'est-à-dire de leur incommensurabilité. Il ne saurait donc être question ici des corps particuliers en général, pris un à un, puisque ceux-ci sont dits substances, non en tant qu'ils sont réellement distingués *par la diversité de leurs natures*, mais en tant que, tout en *étant de même nature*, ils sont réellement distingués par la division que le mouvement introduit entre eux [27].

24. *Ibid.*, art. 36 sqq. — Cf. Gueroult, *Descartes, Malebranche et l'idée de force,* Rev. Méta., 1954, n° 1, en part. pp. 31 sqq.

25. Cf. la version française de la *Synopsis* : « le corps pris en général », A. T., IX, p. 10.

26. *Synopsis.*, A. T., VII, p. 13, l. 14-19. — « *Corpus in genere sumptum* », A. T., VII, p. 14, l. 5 ; « *in genere,* écrit J. Laporte, *op. cit.*, p. 187, n'est pas *in globo* ». Soit ; mais s'il ne s'agit pas des corps en bloc, il ne s'agit pas en tout cas des partie prises en général, mais du *Corps* comme *genre d'être* : c'est-à-dire de la *res extensa* conçue selon la substantialité telle qu'elle est définie à l'article 51 de la partie I des *Principes.* Or, cet être comprend en lui toutes les parties ou corps possibles, puisque c'est *en* lui que ces parties se ditinguent. En effet, quelques lignes plus haut, Descartes renvoie à la *V^e Méditation* « où est expliquée, nous dit-il, la *natura corporea in genere sumpta* » (*ibid.*, p. 15, l. 13-14) ; elle s'y trouve décrite (A. T., VII, p. 63, l. 16 sqq.) comme « quantité continue ou extension en longueur, largeur et profondeur de cette quantité ou plutôt de la chose qui est quantité (*aut potius rei quantae*) [et] en quoi je puis nombrer des parties variées », etc. (*numero in ea varias partes*). Il s'agit donc bien de la chose en quoi ces parties se déterminent, et non des parties ou corps particuliers pris en général.

27. Spinoza marque la différence de ces deux sortes de substantialité : « Realis [distinctio] vocatur illa qua duae substantiae inter se distinguuntur

4° *Confusion entre la conservation de la même quantité de matière dans l'univers et l'incorruptibilité (prétendue) de chacune de ses parties.* — Sans doute, pour que la même quantité de matière se conserve, il faut que n'en puisse être anéantie la moindre partie. Toutefois, cela ne signifie nullement que ces parties, prises chacune à chacune, soient incorruptibles, mais seulement que la matière ne perd rien d'elle-même lorsqu'une de ses parties disparaît pour se dissoudre en d'autres. Les diverses parties peuvent donc toujours, par division, se corrompre et devenir d'autres parties, pourvu que, avant comme après, subsiste la même quantité d'étendue. Cette corruption incessante des parties est même un requisit fondamental de la physique, car autrement il serait impossible qu'à l'intérieur de l'univers les mouvements particuliers pussent à chaque instant varier en quantité et en direction, la quantité de mouvement demeurant seule invariable[28].

5° *Confusion entre l'incorruptibilité des substances et l'inertie des corps.* Les substances corporelles, observe-t-on, sont incorruptibles du fait que, tendant par elles-mêmes à se conserver indéfiniment, elles n'ont en elles aucun principe interne de destruction. — Mais cela ne les empêche nullement de pouvoir être détruites par l'action des choses extérieures[29]. Bien qu'ayant un fondement commun dans l'immutabilité de la volonté divine, la conservation des corps et l'incorruptibilité des substances n'ont rien à voir l'une avec l'autre ; la première, qui résulte de l'inertie, n'est qu'une subsistance précaire à laquelle, à chaque instant, une cause extérieure peut mettre fin ; la seconde, qui résulte de *l'indépendance de la chose à l'égard de toute autre chose créée*, exclut absolument la possibilité d'une destruction, non seulement interne, mais externe : tel est le caractère de la substance étendue (*corpus generaliter sumptum*) et des substances spirituelles.

Si, en dehors des substances spirituelles, la substantialité ne peut appartenir qu'à l'étendue universelle, c'est que, pour être et pour subsister, celle-ci ne requiert rien de plus que le concours ordinaire de Dieu, contrairement aux corps particuliers qui ont besoin aussi du concours des choses créées et, de ce chef, peuvent cesser d'être sans que Dieu modifie le concours par lequel il conserve la matière

sive diversi, sive ejusdem attributi, ut ex. gr. cogitatio et extensio, vel partes materiae », *Cogit. Met.,* II, chap. V, § 1. — Corrélativement, au § 2 du même chapitre, il conçoit une combinaison de deux ou de plusieurs substances soit de même attribut, comme celle qui unit plusieurs corps, soit d'attributs différents (l'étendue et la pensée), comme l'union d'un corps et d'une âme dans l'homme (Ap., I, pp. 467-468).

28. *Traité de la Lumière,* A. T., XI, pp. 10 sqq., 33 sqq., *Principes,* II, art. 23, 64, III, art. 46, 47.

29. *Principes,* II, art. 37 sqq.

et le mouvement en général : il suffit, en effet, que se modifie le mouvement auquel ils doivent leur être particulier [30]. Que, par exemple, un mouvement vienne à les fragmenter, ou que vienne à cesser le mouvement qui les sépare, et ils disparaissent aussitôt, soit, dans le premier cas, en donnant naissance à plusieurs autres corps, soit, dans le second, en se perdant dans la réalité d'un autre corps dont ils ne peuvent plus se distinguer [31].

§ IV. — De toutes ces confusions, il résulte que les arguments invoqués contre la thèse de l'unicité numérique de la substance étendue contribuent à la fonder plutôt qu'à la ruiner. De ces arguments, en effet, on retiendra que les parties de l'étendue ou corps, bien que Descartes leur donne le nom de *substances*, sont privées des marques distinctives qui permettent de reconnaître les véritables substances créées, à savoir, *la diversité de leurs natures*, ou incommensurabilité, leur indépendance subséquente à l'égard d'une action quelconque des autres choses créées, enfin l'incorruptibilité [32].

Si les corps sont dénommés cependant substances, c'est parce qu'ils se distinguent réellement les uns des autres, non toutefois *par la diversité de leurs natures*, mais par la séparation, en *plusieurs choses de même nature*, d'une seule et même substance que le mouvement divise. Il en résulte que, si l'on applique aux corps le criterium spé-

30. *Principes,* II, art. 36.

31. *Principes,* II, art. 30 sqq. — Cf. Gueroult, *Descartes, Malebranche et l'idée de force, loc. cit.,* pp. 13-16.

32. Il est vrai que les âmes, qui sont des substances spirituelles particulières, ne se distinguent pas non plus les unes des autres par la diversité de leur nature. Mais, d'un autre côté, elles ne résultent pas non plus de la division d'une substance spirituelle unique, puisque l'esprit est indivisible. De là il résulte : 1° que l'esprit est tout entier en chacune ; 2° *qu'aucune d'elles ne saurait dépendre de causes extérieures créées ;* 3° qu'on ne peut établir entre elles et la *res cogitans* le rapport d'unilatéralité qu'on peut instituer entre les corps et la *res extensa,* car il n'est pas plus possible de concevoir clairement et distinctement la substance spirituelle créée abstraction faite des âmes, qu'il n'est possible de concevoir celles-ci abstraction faite de celle-là. Ainsi, contrairement à la *res extensa,* qui est une substance réelle, concrète, d'où dépend la réalité des corps singuliers, la *res cogitans* universelle n'est qu'une abstration par rapport aux âmes individuelles qui sont seules à constituer authentiquement des substances réelles. Il reste que ce qui fonde l'individualié de ces substances constitue une énigme, car ce ne peut être ni la diversité de nature, ni la division d'une substance de même nature. Serait-ce le corps qui, par sa complexion particulière, fait varier selon les individus les qualités de l'intelligence à laquelle il est uni ? Mais une telle différence n'est pas essentielle, elle s'évanouit avec la disparition du corps, elle n'autoriserait pas d'autre immortalité que celle de l'intelligence universelle, thèse avérroïste à cent lieues de ce que Descartes pouvait jamais songer à soutenir. Le problème demeure donc entier, la doctrine n'ayant pas tenté de le résoudre, ni même de le poser.

cifiquement cartésien de la distinction du mode et de la substance, on pourrait les dire *substances les uns par rapport aux autres*, car chacun d'eux peut être conçu clairement et distinctement sans les autres, mais on devrait les dire *modes par rapport à leur substance : l'étendue*, puisqu'ils ne peuvent être clairement et distinctement conçus sans elle, tandis qu'elle peut l'être sans eux. Bref, entre eux, la distinction serait réelle, mais, entre l'étendue et eux, elle serait modale [33]. Ainsi, selon la vraie philosophie, les corps, conformément aux textes de la *Synopsis* et des *VI*^es^ *Réponses*, sont des modes et l'étendue seule substance authentique [34], tandis que, dans un sens atténué et subalterne, conforme au sens commun, ils sont des substances.

§ V. — Cependant, cette conclusion peut encore être contestée. Tout corps en tant que partie de l'étendue n'est-il pas substance, non seulement par rapport aux autres corps, mais aussi par rapport à l'étendue universelle elle-même ? Toute partie devant être considérée comme réellement distinguée du tout, c'est-à-dire du sujet, ne doit-elle pas en être indépendante, et, par conséquent, pouvoir se concevoir distinctement sans lui ? La partie ne saurait donc être un mode, puisqu'un mode, voué à n'être jamais que prédicat, ne peut être détaché d'un sujet pour constituer lui-même un sujet réel, bref, une substance. Ainsi, la rondeur n'est pas une chose réelle, sujet se suffisant à lui-même, mais toujours prédicat d'une substance ronde. Au contraire, un morceau quelconque de matière n'est jamais prédicat, mais sujet de prédicats, et par conséquent substance. Conception qui est celle d'Aristote. La substance, affirme-t-il, c'est ce « qui existe en soi comme sujet », tandis que les accidents, ce sont des choses « qui sont dans un sujet (...) ; et par *dans un sujet*, j'entends ce qui, ne se trouvant pas dans un sujet comme sa partie, ne peut être séparé de ce en quoi il est ». Ainsi, « les parties d'une chose,

33. C'est ce qui apparaît nettement dans l'art. 60 de la partie I des *Principes* : « De ce que nous avons l'idée, par exemple, d'une substance étendue corporelle..., nous pouvons conclure qu'en cas qu'elle existe quelque partie que nous puissions en déterminer par la pensée doit être *distincte réellement de ses autres parties* » [Mots soulignés par nous].

34. C'est là une des sources de la conception spinoziste : « En ramenant la matière à l'étendue mathématique homogène, remarque Delbos, il [Descartes] semblait bien exclure de la matière tout principe essentiel d'individuation : il devait soutenir que la matière, privée primitivement de toute distinction et de toute spécification de parties, reçoit du mouvement seul la diversité des choses qu'elle manifeste ; cette diversité est donc modale, non substantielle ; la substance étendue dans son fond doit être une », *Le Spinozisme*, pp. 32-33. — Rappelons en effet que : « Il est constant que... toute la diversité des formes qui s'y rencontrent [dans la matière] dépend du mouvement local », Descartes, *Principes*, II, art. 23.

par exemple, la tête, la main sont des substances »[35]. Semblablement, Descartes définit parfois la substance « ce en quoi réside (*inest*) comme en un sujet (*ut in subjecto*) ce que nous percevons »[36] ; il en conclut qu'elle peut être pensée séparément de façon claire et distincte, contrairement aux prédicats (propriétés et qualités) qui ne le peuvent sans un sujet autre qu'eux[37] ; que, « pouvant exister par soi [c'est-à-dire en soi comme un sujet], la pierre est une substance »[38], et toute partie de substance, substance, — ainsi « la main, si vous la considérez toute seule, est une substance complète »[39] ; enfin, que « le corps est une substance », et non un mode, car « le mode ne peut être une partie de substance »[40]. C'est le langage même d'Aristote.

Dans ces conditions, si les corps sont des substances à part entière, c'est-à-dire, non seulement par rapport les uns aux autres, mais par rapport à l'étendue elle-même en tant qu'ils en sont les parties, n'est-il pas évident que, lorsque cette étendue est conçue abstraction faite de ses parties, comme une substance universelle, elle ne peut que se réduire effectivement au concept abstrait d'un espace vide sans réalité ? Qu'en fait, *elle résulte de la multitude de ses parties* et doit par conséquent s'y réduire ? La formule par laquelle Spinoza caractérise la thèse cartésienne paraît alors pleinement justifiée.

En conséquence, si l'on doit convenir qu'il y a deux concepts cartésiens de la substance étendue : la substance universelle unique en son genre, et la multitude des corps particuliers de même nature, il semble que l'on devrait reconnaître que l'unicité en son genre (la diversité par rapport à toute autre substance) concerne seulement la nature du matériau et non l'unicité numérique. On retrouverait alors le cadre aristotélicien : une multitude de substances premières, à savoir les corps individuels, substances par excellence, et l'étendue universelle, ou l'extension mathématique, qui n'est pas une substance, mais un simple attribut du corps concret, affirmable de l'individu[41]. Ainsi, il serait légitime d'affirmer qu'il n'y a rien d'autre qu'une pluralité de substances corporelles. On aurait seulement eu tort de compromettre cette thèse en la défendant avec des arguments faux.

35. Aristote, *Catégories*, éd. Bekker, c. 2, p. 1 *a*, l. 20 sqq., c. 5, pp. 2 *a*, l. 11, 3 *a*, l. 28-34, c. 7, p. 8 *b* l. 15, *Mét.*, Λ, c. 8, p. 1017 *b*, l. 12-13, 22.

36. Descartes, *IIes Rép.*, Abrégé Géom., *Rationes, Definitio 5*, A. T., VII, p. 161, l. 14 sqq.

37. *Ires Rép.*, A. T., VII, pp. 120-121, *IVes*, VII, p. 222, *VIes*, VII, p. 433, *Principes*, I, art. 60.

38. *IIIe Méd.*, VII, p. 44, l. 21-22.

39. *IVes Rép.*, VII, p. 222, l. 25-27.

40. *VIes Rép.*, VII, p. 433, l. 23-24. — Cf. *supra*, chap. Ier, § XXII, pp. 61 sqq.

41. Aristote, *Catégories*, c. 5, Met., M, 2. Ce sera la conception leibnizienne : les corps sont substances, l'étendue est un abstrait.

§ VI. — Cependant, la fausseté de ces arguments est étroitement liée à la fausseté de la thèse.

D'abord, quoi qu'on puisse dire, la substance étendue ne peut, on l'a vu, se ramener pour Descartes à l'espace vide universel. Elle en est l'exacte négation, puisqu'elle est la réalité du plein. Seulement, une fois qu'on l'a coulée dans un moule d'origine aristotélicienne, rien d'étonnant à ce que le reste s'ensuive et que l'étendue, substance universelle, soit conçue comme substance seconde (*lato sensu*) et les corps individuels comme substances premières (*stricto sensu*), alors que Descartes renverse du pour au contre cette hiérarchie[42]. Semblablement, une fois les corps particuliers conçus comme substances *stricto sensu*, il faut à tout prix leur attribuer l'incorruptibilité, puisqu'il serait absurde d'affirmer des substances qui ne subsisteraient pas. Mais, précisément, Descartes, on l'a vu, la leur refuse pour en faire le privilège de la substance étendue universelle. Par conséquent, puisque les corps résultent de sa division, ne cessent de changer et de se détruire, elle ne saurait elle-même résulter de leur multitude, c'est-à-dire de la multitude de ses parties, mais celles-ci au contraire doivent en résulter ; elle en est le principe, étant cette *res quanta* immuable, indestructible, en quoi perpétuellement ils se font et se défont ; elle doit être unique numériquement, sans quoi on ne pourrait concevoir physiquement, ni l'universelle cohésion, ni l'unité en un tout solide de cette poussière infinie de parties, changeantes, inconsistantes et, par elles-mêmes, sans lien[43].

Les corps particuliers sont donc seulement des substances subalternes, c'est-à-dire des choses que distingue réellement les unes des autres, de façon temporaire, le jeu variable des mouvements tourbillonnaires, lesquels, en les séparant, fait d'eux, tant qu'ils existent, des *sujets* auxquels sont rapportés leurs figures et leurs changements. Ils sont dénommés substances, selon le langage des doctes, lorsqu'on

42. Cf. *supra*, chap. Ier, § XXII, pp. 61 sqq. — Dans ses *Institutiones Logicae,* Franco Burgersdijck remarque : « Nam si consideratur ordo naturae, universales substantiae singularibus priores sunt », *Inst. Log.,* 2e éd., Leyde, 1645, I, p. 21.

43. C'est pourquoi la matière est conçue comme étant originellement un « vrai » corps, unique, en repos, « parfaitement solide », et qui ultérieurement ne cesse d'être solide tout en étant intérieurement remué et fluide. La solidité (ou dureté) consiste dans le repos. Or, le repos, étant « le ciment des parties » (*Princ.,* II, art. 55, etc.) est le ciment de l'univers et fait de lui un tout indissociable. D'où l'extrême importance de la force de repos qui par rapport à la force mouvante est première, comme la substance est première par rapport à ses modes. Aussi on peut dire que le repos, la solidité, fondement de l'unité numérique de l'univers, exprime l'unité numérique de la substance étendue. Le procès philosophique intenté souvent à Descartes contre sa force de repos témoigne donc d'une certaine méconnaissance des réquisits nécessaires de sa métaphysique et de sa physique.

se situe sur le plan traditionnel de la description statique des phénomènes, et non sur le plan moderne de l'explication dynamique des choses. Sur le plan descriptif, en effet, on laisse de côté les causes extérieures créées d'où dépendent leur naissance et leur corruption, pour ne considérer que leur *inséité,* c'est-à-dire leur caractère de sujet ; car le : *per se subsistere*, qui permet de les poser (au sens vulgaire) comme substances, *exclut seulement*, comme le remarque Heereboord[44], *la dépendance à l'égard d'un sujet, mais non la dépendance à l'égard de toutes les causes extérieures.* Or, c'est l'indépendance à l'égard de ces causes qui définit la substance, *stricto sensu*, puisque c'est elle seule qui assure son incorruptibilité. C'est pourquoi les corps, choses corruptibles qui ne peuvent exister sans quelques autres, peuvent être dits des qualités ou des modes : « Pour ce qu'entre les choses créées, quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu en nommant celles-ci des substances, et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances »[45]. C'est en ce sens que la *Synopsis* voit dans le corps purement matériel de l'homme un accident périssable qui diffère des corps inanimés de la même façon que ceux-ci diffèrent entre eux, c'est à savoir par la configuration des parties. A ce point de vue, les corps sont accidents à double titre : 1° en tant qu'ils ne peuvent ni être, ni être conçus, sans la substance étendue universelle qu'ils déterminent ; 2° en tant que leur conservation ou leur anéantissement dépend des autres corps qui ne cessent de se former et de se détruire au sein de cette substance.

Ainsi, de même que la substance, le mode doit s'entendre en deux sens. Au sens strict, ce sont le mouvement et les figures, simples états ou propriétés des corps, entités modales sans réalité propre, incapables d'exister ailleurs qu'en autre chose, c'est-à-dire d'exister autrement qu'à titre de prédicats d'un sujet. Au sens large, ce sont, non seulement ces entités, mais aussi les corps ou parties de matière qui, quoique étant des modes de l'étendue et n'ayant d'existence distincte que

44. Heereboord, *Meletemata,* 1654, p. 39 *b*.

45. *Principes,* I, art. 51. — « Lorsque je dis ici façon ou mode, je n'entends rien que ce que je nomme ailleurs attribut ou qualité », *ibid.*, art. 56. — « Pour entendre que ce sont des substances, il faut seulement que nous apercevions qu'elles peuvent exister sans l'aide d'aucune chose créée », art. 52 (« *solo Dei concursu* », d'après le texte latin, VIII, 2, p. 25, l. 2). Mais cette « aide » ne pourrait-elle pas tout simplement être l'appui prêté au mode par la substance comme support, plutôt que le concours de causes secondes (mouvements ou chocs des corps extérieurs) ? Interprétation exclue, d'abord par l'emploi du mot *concours* (*concursus*), qui ne peut concerner qu'une cause, et non un support ; ensuite par la *Synopsis,* qui oppose la substance, incorruptible du fait qu'elle n'existe que par le seul concours ordinaire de Dieu, aux corps corruptibles qui requièrent, en outre, le concours de mouvements extérieurs, causes de la figure qui les constitue.

grâce à la figure imposée par le mouvement à une portion de matière[46], sont en même temps des choses réelles, aptes à exister en elles-mêmes comme des sujets indépendants, et qui, de ce fait, reçoivent, en un sens subalterne, le nom de substance[47]. Chacun de ces corps constitue — aussi longtemps qu'il dure, c'est-à-dire tant qu'il se conserve sans être détruit par une cause extérieure — un support permanent pour ses prédicats changeants, c'est-à-dire pour ses différentes figures et ses différents mouvements. Chacun est conçu comme ce qui, sous ses vicissitudes, « demeure le même », bref, comme l'invariant volumétrique en quoi consiste sa masse caractéristique[48].

§ VII. — En conclusion, dans le créé, tout ce qui est substance *stricto sensu* existe par soi, c'est-à-dire par le seul concours de Dieu, sans avoir besoin du concours d'aucune autre chose créée : telles sont les substances spirituelles et la substance étendue en général ; contrairement aux modes, dont aucun n'existe par soi, mais toujours par une autre chose créée : tels sont les mouvements, les figures, les corps qui en résultent. Mais, parmi ces modes, les uns existent toujours en soi, comme des sujets réels, et jamais en d'autres comme de simples prédicats ; ce sont des choses réelles : tels sont les corps ; les autres, n'étant que des « propriétés », des états, « des façons », des « manières d'être », bref, des « entités purement modales », n'existent jamais en eux-mêmes comme des sujets réels, mais toujours en d'autres, comme des prédicats : tel est le mouvement, défini soit comme état d'un corps, soit comme rapport entre deux corps[49] ; telle est la figure, qui, strictement parlant, en tant que terminaison commune de corps se limitant réciproquement, ne peut se détacher du corps figuré, n'en est donc pas une partie, mais seulement un mode[50]. Substituer à la substance étendue en général, seule incorruptible, une poussière de substances matérielles, faussement inves-

46. *IIes Rép.*, A. T., IX, p. 120, *Principes, II,* art. 34.

47. C'est la substance au sens scolastique du terme : « illa enim subsistere dicimus quae non in aliis, sed in se existit », saint Thomas, *Sum. Theol.*, I, quaest. 29, ad. 2.

48. Gueroult, *Descartes,* I, pp. 104 sqq. ; *Descartes, Malebranche et l'idée de force, loc. cit.*, en part. pp. 13-16. — Cf. *infra, Appendice n° 15,* pp. 572 sqq.

49. *Principes*, II, art. 25, 27, 29, 36, *Lettre à Mersenne,* 26 avril 1643, A. T. III, pp. 648-650, *à Buitendijck,* IV, p. 65, *à X* (1645/1646), IV, p. 349, *à Morus,* août 1649, V, p. 403.

50. *Regulae,* Reg. 14, A. T., X, pp. 444-446, *Rép. aux VIes Obj.*, A. T., VII, p. 433, l. 25 sqq. « Les figures géométriques ne sont pas considérées comme des substances, mais comme les extrémités (*termini*) à l'intérieur desquelles la substance est contenue », *Rép. aux Ves Obj.*, VII, p. 381, l. 17-19. Aussi Spinoza les considère-t-il comme des êtres de raison, cf. *Lettre LXXXIII, à Tschirnhaus,* Geb., IV, pp. 334-335, Ap., III, p. 371. Voir *supra, Appendice* n° 1, § v, pp. 419 sqq.

ties de l'incorruptibilité, c'est confondre ce qui existe par soi avec ce qui existe en soi [51] ; car, si tout ce qui existe par soi existe nécessairement en soi : par exemple, les substances *stricto sensu,* tout ce qui existe en soi n'existe pas toujours par soi : par exemple, les substances corporelles. C'est, par là même, inverser le sens de la doctrine, en définissant la matière par le physique plutôt que par le géométrique, et en concevant la substance primordialement par la notion de sujet logique, comme Aristote, plutôt que par l'autosuffisance de son attribut principal, ce qui est la manière propre de Descartes [52].

***

§ VIII. — Le double aspect du corps particulier, accident en un sens, substance en un autre, résulte, dans une large mesure, de la synthèse qu'opère le cartésianisme entre l'étendue géométrique et la matière physique. D'une part, au point de vue physique, les parties de l'étendue, en tant que choses existantes, doivent être considérées, selon la discontinuité apparente de la matière, comme des êtres réels indépendants, sujets de prédicats, bref, comme des substances auxquelles les figures et le mouvement sont rapportés comme des modes. D'autre part, au point de vue géométrique, la matière doit être considérée selon la continuité de l'étendue, recevoir de celle-ci une unité infrangible, exclure d'elle, en conséquence, la discontinuité, les atomes et le

51. Pour l'Ecole, qui définit l'accident (*esse in alio*) comme simple inhérence : *esse ut in subjecto* (par exemple la sagesse dans l'homme), et qui tend à réduire l'*esse per se* à l'*esse in se* (cf. saint Thomas, *Contra Gent.,* I, c. 25), toute partie d'un tout, donc toute partie de substance, ne peut être que substance, et substance incomplète s'il s'agit d'un être organisé. Mais, dès que *esse in alio* signifie en même temps exister par un autre, les parties de substance n'ayant d'existence que par cette substance tendent invinciblement à être considérées comme des modes, même si, au point de vue de l'inhérence, elles apparaissent comme des sujets.

52. Selon J. Laporte : « La matière prise en général ne nous offre qu'une poussière de substances qui, étant indéfinie et indéfiniment divisible, ne peut jamais être saisie tout entière par l'esprit humain. Quant aux corps particuliers, ce ne sont point des substances, mais des assemblages plus ou moins instables d'accidents qui ne sont censés exister à part que pour le temps que leurs divers éléments participent d'un mouvement commun », *op. cit.,* p. 359. C'est là opposer le corps particulier pris comme substance au corps pris comme partie d'un corps, alors que Descartes les a toujours identifiés. Pour lui, tout corps est substance, toute partie d'un corps, corps à son tour et par conséquent substance, tout corps, agrégat de parties, de substances, ou de corps, ainsi de suite à l'infini. Mais, *en même temps,* aucune de ces substances, ou sujets, n'est substance *stricto sensu,* puisqu'elles ne sont toujours chacune que des assemblages précaires de configurations, que des configurations de configurations, c'est-à-dire des groupements accidentels d'accidents de la substance étendue. Cf. Gueroult, *Descartes,* t. I, pp. 107 sqq. En un mot, on peut dire que Descartes réduit les substances aristotéliciennes à des modes de la substance cartésienne.

vide, dépouiller ainsi les prétendues substances physiques de toute autonomie véritable, ne leur laisser que de façon précaire et subalterne le statut de substance, et finalement les réduire à des modes, c'est-à-dire à des configurations ou « variétés » géométriques [53], nées du mouvement. Car, si les corps naissent dans la substance étendue des mouvements et des figures, il est bien évident que ces mouvements et ces figures sont d'abord des modes de cette substance avant d'être eux-mêmes les modes des corps qu'ils engendrent. Toute la genèse du Monde, à partir de la matière originelle, telle qu'elle est décrite dans le *Traité de la Lumière* et dans les *Principes*, témoigne de cette évidence élémentaire.

§ IX. — Dans cette synthèse, le point de vue de la géométrie devait inéluctablement prévaloir, car l'étendue en longueur, largeur, profondeur, qui constitue l'essence de la substance, est essentiellement continue [54]. Réduite à celle-ci, la matière doit donc être elle aussi continue ; ses parties, constitutives des corps particuliers, n'être que des modes et n'accéder en conséquence qu'à une substantialité subalterne, de pure apparence. Sinon, elle se pulvériserait en substances indépendantes, il n'y aurait d'autre réalité que discontinue, et l'étendue géométrique, continue par nature, ne pouvant alors constituer son essence, ne saurait être la substance des corps. Il ne resterait plus en l'occurrence qu'à la concevoir, à la façon des aristotéliciens et de Roberval, comme une abstraction [55]. La synthèse du géométrique et du matériel aboutit donc en fait à poser les corps comme de véritables *accidents réels*, l'accident réel étant un accident qui, en vertu de sa réalité, reçoit inéluctablement le nom de substance : « Les accidents, explique Descartes, sont communément aperçus par les philosophes comme des substances, savoir lorsqu'ils les conçoivent comme réels ; car on ne peut attribuer aux accidents aucune réalité, c'est-à-dire aucune entité plus que modale, qui ne soit empruntée à l'idée de substance » [56].

Cependant y a-t-il rien de plus absurde que la notion d'accident réel [57] ? N'est-il pas évident que *rond, léger, noir, blanc* ne peuvent

53. *VIe Méditation*, A.T., VII, p. 63, l. 19, *Principes*, IV, art. 198-199.

54. « Nempe distincte imaginor quantitatem, quam vulgo Philosophi appelant continuam, sive ejus quantitatis aut potius rei quantae extensionem in longum, latum et profundum... », *Ve Méd.*, VII, p. 63, l. 16 sqq. « Nam plane profiteor me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimodo divisibilem, figurabilem et mobilem quam Geometrae quantitatem vocant et pro objecto suarum demonstrationum assumunt ; ac nihil plane in ipsa considerare praeter istas divisiones, figuras, et motus... », *Principes*, II, art. 64, VIII, 1, pp. 78-79.

55. Cf. *Lettre de Roberval*, dans : *Œuvres de Descartes*, A.T., XI, pp. 688 sqq.

56. *Quintae Resp.*, VII, p. 364, l. 16-18.

57. « C'est une chose entièrement impossible et qui ne peut se concevoir

jamais être que des propriétés d'un sujet et non des sujets, c'est-à-dire des choses réelles se suffisant à elles-mêmes ? Certes, mais il n'en est pas de même pour les corps, puisque, s'ils sont en un sens accidents ou modes, ils sont en un autre sens, en tant que parties, conçus séparément comme des sujets indépendants, capables de recevoir des propriétés variées, bref, comme des choses réelles *in se*. Il n'est plus alors absurde de les investir d'une certaine substantialité.

***

§ X. — La conception cartésienne est donc beaucoup plus complexe que Spinoza ne le laisse à penser, car elle ne se réduit pas à l'affirmation pure et simple du discontinu. Ne cherchant nullement, selon la méthode spinoziste, à déduire du concept de substance les propriétés que l'étendue tiendrait de sa substantialité ; constatant que l'étendue géométrique est continue et les corps discontinus ; considérant que la première est la substance des seconds, sans toutefois les produire hors d'elle comme des effets, car elle les subit en elle du fait de la partition qui les détermine ; concevant qu'elle ne saurait pourtant perdre par là le caractère de continuité qui tient à son essence [58], Descartes est amené à fondre en un seul et même être le *corpus mathematicum* et le *corpus physicum,* de telle sorte qu'en lui soient réduites à l'identité, autant que faire se peut, ces deux propriétés contraires : le continu et le discontinu. D'où une doctrine difficile et parfois obscure, car cette fusion conduit le plus souvent à des traductions seulement approximatives du physique dans le géométrique et *vice versa,* bref, à des sortes de mixtes où ce qui est, sous un aspect, discontinu et divisé, est, sous un autre, continu et indivisé, le géométrique ne parvenant pas toujours aisément à s'imposer au physique et à le réduire à lui.

C'est ce que mettent en relief les théories de l'impénétrabilité et de la matière physique.

§ XI. — L'impénétrabilité est conçue comme naissant de l'imagination, qui, s'appliquant à l'étendue indivisée connue par l'entendement, y distingue des parties, peut transporter l'une à la place de l'autre, exclut qu'elles puissent occuper le même lieu, car ce serait n'en poser qu'une alors qu'elle en pose deux [59]. L'impénétrabilité n'est ainsi

sans répugnance et contradiction qu'il y ait des accidents réels, parce que tout ce qui est réel peut exister séparément de tout autre sujet. Or ce qui peut ainsi exister séparément est une substance et non un accident », *VI^e Rép.,* IX, pp. 234-235.

58. La *natura corporea in genere sumpta* est expliquée dans la *V^e Méditation* (cf. *Synopsis,* VII, p. 15, l. 14) comme « quantitatem, quam vulgo Philosophi appelant continuam », *V^e Méd.,* VII, p. 63, l. 16 ; cf. *supra,* § IX, p. 544, note 54.

59. *Lettre à Morus,* 5 février 1649, A.T., V, p. 270, l. 1-18 ; p. 271 ;

qu'une implication logique de la division imaginative [60]. Cette division ne définissant pas la nature de l'étendue, l'impénétrabilité qui en résulte ne la définit pas non plus, et, pas plus que la divisibilité, ne saurait en constituer « l'essence », ou, si l'on veut, la différence spécifique [61]. Cette essence réside donc, non dans « les corps divisés et terminés », mais « dans un corps continu d'une grandeur indéterminée et indéfinie », car « je conçois très bien (*optime*) l'étendue sans penser au rapport que ses parties ont les unes à l'égard des autres » [62]. Ce n'est pas toutefois que l'impénétrabilité (et la tangibilité des parties les unes par rapport aux autres) soit, comme les qualités sensibles, étrangère à la nature de la chose. Elle en est, au contraire, une « propriété vraie et intrinsèque » [63]. Tout autant que la divisibilité, elle appartient à son essence [64]. Elle est présente, avec l'imagination qui la fait apparaître, partout où il y a de l'étendue et là seulement où il y en a. Ainsi, il appartient à l'essence de l'étendue d'être divisible, impénétrable et imaginable [65].

Toutefois, appartenir à l'essence, ce n'est pas la constituer, c'est seulement en être ce que l'Ecole appelle un *proprium quarto modo* [66],

« In spatio enim, quantumvis imaginario et vacuo, facile omnes imaginantur varias partes determinatae magnitudinis et figurae, possuntque unas in locum aliarum imaginatione transferre, sed nullo modo duas simul se mutuo penetrantes in uno et eodem loco concipere quoniam implicat contradictionem ut hoc fiat », l. 9-12.

60. Cf. la remarque de Bergson, dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience,* chap. II, éd. de 1930, p. 67, sur le caractère exclusivement logique de l'impénétrabilité.

61. « Non vera essentialis differentia », *Lettre à Morus, loc. cit.,* p. 269, l. 13.

62. « La tangibilité et l'impénétrabilité sont relatives à des parties et présupposent dans notre esprit l'idée du corps divisé ou terminé, au lieu que nous pouvons fort bien concevoir un corps continu d'une grandeur indéterminée ou indéfinie, dans lequel on ne considère que l'étendue », *ibid.,* p. 269, l. 16-22. « Mais bien que dans l'extension nous comprenions facilement les parties au respect les unes des autres, il me paraît pourtant que je conçois très bien l'étendue sans penser au rapport que ces parties ont les unes à l'égard des autres, ce que vous devez admettre plus volontiers que moi, parce que vous concevez l'étendue comme convenant à Dieu sans admettre en lui aucune partie », *A Morus,* 15 avril 1649, V. p. 341, l. 15-23.

63. *Ibid.,* pp. 341-342 : « Vera proprietas et rei intrinseca ».

64. « On peut démontrer selon moi que l'impénétrabilité appartient à l'essence de l'étendue et non à l'essence d'autre chose », *Lettre à Morus,* 15 avril 1649, p. 342, l. 7-9.

65. « Illud solum quod est imaginabile, ut habens partes extra partes quae sunt determinatae magnitudinis et figurae, dico esse extensum », *Lettre à Morus,* 5 février 1649, V, p. 270, l. 29-31. « Ac revera nihil sub imaginationem cadit, quod non sit aliquo modo extensum », *ibid.,* l. 23-25.

66. *Ibid,* p. 269, l. 12 (cf. Aristote, *Topiques,* c. 5). « La propriété entendue au sens large s'entend de quatre façons : 1° Ce qui convient à la

lequel se distingue, et de l'essence, car il n'est ni le genre, ni la différence spécifique, et de l'accident, car il est dans le sujet un prédicat nécessaire et non contingent, étant en lui par soi et non par un autre. Divisibilité, impénétrabilité, imaginabilité sont donc pour la chose plus que ses modes et moins que son essence. Elles se rapprochent des modes en tant qu'on peut « très bien » [67] concevoir sans elles l'essence de l'étendue, car, comme elles ne sont que des *possibilités,* il est contingent que ces possibilités se réalisent : par exemple, divisibilité n'est pas division ; c'est pourquoi on peut concevoir l'étendue comme indivisée, « continue, indéterminée et indéfinie » [68]. D'autre part, elles se

seule espèce, mais non à l'espèce entière, par exemple, pour l'homme, être médecin ; 2° Ce qui convient à l'espèce entière, mais pas à elle seule, par exemple, pour l'homme, être bipède ; 3° Ce qui convient à l'espèce entière et à elle seule, mais pas toujours, par exemple, pour l'homme, blanchir ; 4° (*Proprium quarto modo*) ce qui enfin convient toujours à l'espèce entière et à elle seule, par exemple, pour l'homme, être apte au rire », Eustache de Saint-Paul, *Sum. Phil.,* I, 74 sqq. (Cf. aussi Ad. Heereboord, *Meletemata,* Leyde, 1654, I, *Disput.* 4, § 2, p. 18 *a.*) Ce *proprium quarto modo* (par exemple *esse risibile*), quoique convenant nécessairement par soi à l'espèce dernière, tout entière, et à elle seule, ne lui convient pas essentiellement, car il n'est ni le genre, ni la différence spécifique (contrairement, par exemple, à raisonnable, pour l'homme) ; il n'est pas non plus un accident, car la substance n'en est pas modifiée de façon contingente par quelque chose d'autre, mais nécessairement et par soi (*ibid.*). Enfin, ce *proprium quarto modo* est, dans l'exemple cité, *specificum,* car il ne convient qu'à l'espèce dernière (l'homme), tandis que le *proprium quarto modo genericum* convient au genre le plus haut et aux espèces qu'il commande, par exemple *esse nutribile, esse mobile,* qui convient à tout le genre animal et à toutes les espèces de ce genre (*ibid.*).

67. « *Optime* », *A Morus,* 15 avril 1649, p. 341, l. 18.

68. Dans les *Principes,* I, art. 62, Descartes déclare, au contraire, que nous ne pouvons distinguer l'étendue et sa divisibilité qu'en « pensant confusément à l'une sans penser à l'autre », et qu'ainsi il n'y a entre elles qu'une distinction de raison ». Il est de fait que le concept de l'étendue sans parties est une conception « abstraite » (cf. *Regulae,* R. 14, A. T., X, pp. 442-447) de l'intelligence pure, et que la vraie conception, s'appuyant sur l'imagination, doit intégrer dans ce concept les propriétés que celle-ci met en évidence.

En réalité, nous pouvons clairement et distinctement concevoir l'étendue sans le rapport réciproque de ses parties, c'est-à-dire sans sa *division* en parties, et il ressort de là que la distinction entre l'étendue et les parties nées de sa division est une distinction modale et non une distinction de raison. Mais *divisibilité* n'est pas *division,* et concevoir l'étendue sans parties, ce n'est pas la concevoir sans parties *possibles.* On comprend donc que Descartes ait éprouvé le besoin de recourir ici à une notion différente de la distinction de raison, de la distinction réelle, et de la distinction modale, à savoir celle du *proprium quarto modo,* qui est moins que l'essence et plus que le mode. En conséquence, si l'on peut concevoir l'extension pure sans la relation réciproque des parties (*habitudo partium ad invicem*), on doit concevoir, en revanche, que cette extension se prête à une telle relation. Bref, si le contenu est indivisé et indéterminé, il est aussi divisible et déterminable (*A Morus,* A. T., V, pp. 269-270, p. 341). De là se déduit l'infinité de

rapprochent de l'essence en tant qu'il est impossible de concevoir l'étendue comme répugnant par nature à toute division et imagination éventuelles. Et l'on pourrait, semble-t-il, en dire autant des figures et du mouvement, qui, eux, sont des modes. Telle figure, tel mouvement, sont contingents, mais la figurabilité et la mobilité sont des propriétés nécessaires de l'étendue essentielle, de sorte qu'on ne saurait la concevoir soustraite par nature à toute possibilité de figure et de mouvement, bien qu'on puisse la concevoir très clairement et distinctement sans mouvement ni figure.

On devra donc conclure que si la divisibilité, l'impénétrabilité et l'imaginabilité appartiennent nécessairement à l'essence de l'étendue, elles n'en sont qu'une manière d'être.

§ XII. — On voit par là que l'entendement, lorsqu'il est seul, perçoit la substance étendue en elle-même, comme indivisée, continue, c'est-à-dire infiniment divisible en parties non réellement distinguées, tandis que, lorsqu'il est joint à l'imagination, il la perçoit dans ses modes telle qu'elle est nécessairement en eux, c'est-à-dire comme divisée en parties réellement séparables et impénétrables. Le continu, c'est donc la vue par l'entendement de la substance seule ; le discontinu, c'est la vue, par l'entendement uni à l'imagination, de la substance affectée de sa propriété essentielle: la divisibilité, réalisée *in concreto* dans ses modes et présentée à l'intellect par les perceptions imaginatives que nous en avons.

C'est pourquoi, lorsque, concevant l'étendue par l'entendement seul, nous saisissons sa nature comme substance, nous voyons qu'elle reste la même dans toutes ses parties : « Nous pouvons penser à ce qui est dans la nature d'une chose étendue qui est comprise en un espace de six pieds, sans prendre garde à cette mesure de six pieds à cause que cette chose est de même nature en chacune de ses parties que dans le tout » [69]. Bref, comme dit Spinoza, l'étendue « est pareillement dans la partie et dans le tout ».

La conciliation du géométrique (le continu) et du physique (le discontinu) paraît bien s'effectuer ici au profit du géométrique. On pourrait même croire qu'elle s'opère moins par une fusion des deux que par une union qui suppose en même temps leur disjonction, le continu étant confiné dans la substance et le discontinu dans les modes.

cette divisibilité, car la divisibilité, étant inséparable de la matière étendue, doit subsister en elle tant que cette matière subsiste si peu que ce soit (*Météores*, Disc. I, A. T., VI, p. 238). D'où la continuité, la négation du vide et de l'atome, car, le corps n'étant que de l'étendue, l'étendue séparant deux parties de matière ne peut être qu'un corps. Il y a donc partout plénitude et continuité, et, par conséquent, point d'atomes (*Principes*, II, art. 16 et 20, A. T., IX, pp. 72, 74).

69. *Principes*, II, art. 8.

On retrouverait alors les traits fondamentaux de la thèse spinoziste : indivision quant à la substance, division quant à sa manière d'être ; connaissance par le seul entendement de la substance indivisée, connaissance par l'entendement joint à l'imagination des modes réellement distingués ; présence identique de l'étendue dans la partie et dans le tout ; explication de notre croyance en la division réelle de l'étendue par la confusion de l'imagination attribuant à la substance, qu'elle méconnaît et que l'entendement seul conçoit, les divisions qu'elle perçoit dans les modes. Une telle conception, remarque Descartes, devrait être facilement acceptée par ceux qui, comme son interlocuteur Morus, — ou comme plus tard Spinoza — mettent l'étendue en Dieu, puisqu'ils ne tolèrent en Dieu aucune partie [70].

§ XIII. — A supposer que la thèse de Descartes soit moins éloignée que ne le croit Spinoza de celle qu'il soutient lui-même, il s'en faut pourtant que cet étroit rapprochement soit justifié.

En effet, la substance conçue par l'entendement est continuité, indivision du divisible, alors que pour Spinoza elle est *absolument* indivisible. De plus, la séparation des parties que l'imagination exhibe à notre intellect est pour Spinoza illusoire, alors qu'elle est pour Descartes fondée dans la chose. C'est *réellement* que la substance étendue se fragmente dans ses modes ; ceux-ci sont ses *propres* parties, et non simplement les parties de son effet (de son mode infini). Pas plus qu'elle ne nous trompe lorsqu'elle nous fait percevoir la figure et la mobilité de l'étendue, l'imagination ne nous trompe lorsqu'elle nous en fait percevoir l'impénétrabilité et la divisibilité en parties réellement distinguées. Au contraire, elle en actualise *in concreto* pour l'entendement les propriétés essentielles. Sans elle, celui-ci risquerait de se fourvoyer en confondant des êtres abstraits avec des êtres réels ; il serait exposé à identifier l'espace vide universel, concept générique issu par abstraction des diverses parties ou corps étendus, et l'étendue universelle indivisée, pleine et réelle, où les parties, c'est-à-dire les corps, sont déterminées par le mouvement ; car l'espace vide sans corps et l'étendue pleine, indivisée, étant aussi indéterminés l'un que l'autre [71], peu-

70. *A Morus,* 15 avril 1649, A. T., V, p. 341, l. 15-22.

71. *Regulae,* R. 14, A. T., X, pp. 442-446. Contrairement à l'interprétation de Regius (cf. Descartes, A. T., III, p. 66, l. 7-8) et à la doctrine de Spinoza (*Ethique,* II, *Scolie* de la *Prop. 40* ; cf. *infra,* t. II, chap. XI, § XXV), c'est, selon Descartes, l'entendement seul, et non l'imagination, qui produit la penée des Universaux ; ceux-ci, tout autant que les idées des « vraies et immuables natures », naissent d'une *abstractio intellectus,* mais cette abstraction opère différemment dans les deux cas (cf. plus haut, même appendice, § III, n° 1, p. 534). On voit ici que l'imagination est, au contraire, ce qui, à propos de la substance des corps, permet à notre esprit de ne pas confondre le concept générique avec la vraie et immuable nature.

vent facilement être confondus. Ainsi, dans le champ de l'étendue, l'imagination apparaît comme un guide pour l'entendement humain ; non comme un principe de fausseté, mais comme un facteur pratiquement indispensable de vérité [72].

Enfin, puisque les parties de l'étendue sont celles de la substance même, et non celles de son effet, le continu et le discontinu sont *à la fois* dans la substance, le continu étant ce qui n'est pas encore fragmenté, mais peut l'être, et devient discontinu dès que cette fragmentation a lieu. Bien qu'en un sens la substance soit antérieure à ses affections, puisqu'on peut la concevoir sans elles et non inversement, elle est sur le même plan qu'elles. Créée comme elles, elle ne les produit pas, mais les *reçoit,* en est intimement modifiée, *en pâtit* [73]. Par là on comprend pourquoi, étant impassible et inaltérable, la substance divine, contrairement à la substance étendue, ne peut avoir de modes [74].

De là il résulte que, si, pour Descartes, l'étendue est *pareillemnnt dans le tout et dans la partie,* ce n'est pas dans le même sens que pour Spinoza. Elle y est pareillement si l'on considère sa nature, mais non si l'on considère sa grandeur ; car, les parties ou modes étant dans la substance et non hors d'elle, celle-ci, loin d'être indifférente et étrangère à la partition, en est directement affectée. Si donc on lui ôtait une partie, elle deviendrait moins grande. Certes, la nature de la chose étendue est la même dans six pieds que dans un seul, « toutefois, il est évident qu'on ne saurait ôter aucune partie d'une telle grandeur ou d'une telle extension qu'on ne retranche par le même moyen tout autant de la chose » [75]. Pour Spinoza, au contraire, la substance étendue est pareillement dans la partie et dans le tout, non seulement si l'on considère sa nature, mais si l'on considère *sa grandeur,* car, en vertu de son indivisibilité, elle y est pareillement *infinie,* étant indifférente et étrangère à la partition, rejetant hors d'elle les parties [76], identifiées à ses effets. Si donc on pouvait retrancher d'elle une partie, elle ne deviendrait pas moins grande, mais elle s'anéantirait entièrement, puisque ne pouvant qu'être indivisible et infinie, on contredirait à sa nature : « De l'étendue qui est une substance on ne peut dire qu'elle a des parties, puisqu'elle ne peut devenir plus petite ni plus grande » [77]. La substance est ici, en tant que cause, sur un autre plan que les parties

72. *Regulae,* R. 14, A. T., X, p. 442, l. 22-30, p. 443, l. 1-10.

73. *Lettre au P. Mesland,* 2 mai 1644, A. T., IV, pp. 113-117, *Lettre à Arnauld,* 29 juillet 1648, A.T., V, p. 221. — Cf. *supra,* chap. Ier, § XXII, p. 64, note 187.

74. *Principes,* I, art. 56 ; cf. Malebranche, *Recueil des Réponses à Arnauld,* I, pp. 419-420, IV, pp. 109-111 ; Spinoza, *Cogit. Met.,* II, chap. V, § 3, Ap., I, p. 469.

75. *Principes,* II, art. 8.

76. Mais y subsistant néanmoins en tant que cause, cf. *supra, Appendice nº 9,* § XIII, pp. 513 sqq.

77. Spinoza, *Court Traité,* I, chap. II, § 19, Ap., I, p. 57.

ou modes, qui sont ses effets. Les produisant, elle ne saurait ni les subir, ni en pâtir ; l'effet est incommensurable avec sa cause [78], il y a entre elle et eux, entre son indivisibilité absolue et leur divisibilité infinie, une différence fondamentale [79].

De toute évidence, une telle séparation ne saurait être, aux yeux de Descartes, que le fait d'une abstraction. Puisque la réalité de l'étendue est intrinsèquement divisible en corps, prétendre poser au delà d'elle une étendue foncièrement indivisible, c'est substantialiser un être de raison de la même façon que d'autres ont pu substantialiser le nombre, car « la grandeur ne diffère de ce qui est grand et le nombre des choses nombrées que par la pensée » [80]. Point de vue qui s'accorde avec l'affirmation de l'identité « extra cogitationem meam » de l'essence et de la chose existante, l'essence n'étant que la nature de la chose existante, et non une entité qui, en soi, hors de nous, fonderait son existence [81]. Aussi est-il impossible de concevoir que la substance des choses divisibles et divisées soit une essence en soi absolument indivisible. Au contraire, elle est divisée *elle-même* en parties. On aboutit donc à la discontinuité. Pourtant, ce n'est pas, comme l'interprète Spinoza, une discontinuité nue et radicale. La substance ne saurait se briser en morceaux au point de se corrompre, car ses modes ne seraient plus ses modes, ni elle-même substance, puisqu'aucune substance (*stricto sensu*) n'est périssable. On ne parviendra donc jamais à une discontinuité véritable. Il n'y aura jamais de vide entre les parties, car la substance demeure, leur imposant sa continuité foncière. D'où un mixte de continu et de discontinu [82].

78. « Causatum differt a sua causa praecise in eo quod a causa habet », *Ethique,* I, *Scolie* de la *Prop. 17,* Ap., p. 66.

79. « L'étendue en tant qu'étendue, sans les modes, est avant tous les modes », *Court Traité,* I, chap. II, Ap., I, p. 58, fin de la note 6 de la p. 57, Geb., I, p. 25, l. 36. Cf. *Ethique,* I, *Prop. 5,* Dem., Geb., II, p. 48, l. 10-13, Ap., p. 28.

80. Descartes, *Principes,* II, art. 8, *sub init.;* cf. *Regulae,* R. 14, X, pp. 442 sqq.

81. Cf. Descartes, *Lettre CDXVIII,* A. T., IV, pp. 349-350 ; Gueroult, *Descartes,* t. I, pp. 373-380.

82. On a pu estimer, il est vrai (cf. E. Bréhier, *Matière cartésienne et création,* Rev. Met., 1937, pp. 21-34), qu'en soutenant dans ses *Lettres à Morus* la thèse exposée ici, Descartes est en désaccord avec lui-même. Il réfute Morus, dit-on, en alléguant que l'espace n'existe pas hors des corps, qu'il en est abstrait, que sa prétendue infinitude, n'étant qu'une abstraction, ne peut être concédée à l'étendue réelle, c'est-à-dire à la substance dont les corps sont faits ; que, par conséquent, cette étendue ne peut être attribuée à Dieu. Par là Descartes prendrait à son compte (*art. cit.,* pp. 26 sqq.) la thèse aristotélicienne de l'espace abstrait qu'il réfutait contre Roberval en affirmant qu'au contraire l'espace est une réalité substantielle, non sensible, absolue, intelligible, infinie (cf. Roberval, *Lettre à des Noyers,* 15 mai 1648 /fin sept. 1648, dans : *Œuvres de Blaise Pascal,* éd. Brunschvicg et P. Bou-

*
* *

§ XIV. — La théorie cartésienne de la matière physique vient confirmer ces vues. On y retrouve la substance étendue, indivisée de la géométrie, « être continu et indéterminé », conçu par l'entendement, matière originelle qui, en vertu de son repos, est dans un état d'indivision absolue. C'est « un vrai corps parfaitement solide, remplissant également toutes les longueurs, largeurs et profondeurs... » [83]. La division que le mouvement y introduit s'opère en pleine pâte de façon qu'il n'admette jamais en lui de vide, et que soit exclue la discontinuité. Tout ce qui se divise reste tellement serré l'un contre l'autre qu'il n'y a jamais entre les parties un intervalle non rempli, ouvrant la porte à la discontinuité vraie [84]. Le fluide [85], matière divisée, est, sous le rapport de l'unité, l'équivalent exact du solide, bloc indivisé, car la plénitude y est parfaitement la même. La seule différence, c'est que l'un est matière en repos et l'autre matière en mouvement [86]. Si le mouvement engendre une division qui met fin au continu absolu, le discontinu qui naît alors se distingue à peine du continu d'où il sort, car c'est le contigu. Or, le contigu peut être tenu pour du continu et réciproquement, selon les mouvements considérés : les parties constitutives d'un même corps continu appa-

troux, Paris, 1908, II, pp. 336-339 ; cf. A. T., XI, pp. 688-690). — Mais la lecture de la *Réponse à Morus* ne semble pas autoriser ce jugement. Descartes n'y prend nullement à son compte la thèse aristotélicienne ; il la repousse, au contraire, comme étant au fond celle de Morus, et conçoit que la substance réelle des corps n'a rien à voir avec un espace conçu comme le lieu qui les contiendrait, lequel n'est qu'une pure abstraction. Il se refuse à affirmer l'infinitude de l'étendue, non pour ce que cette infinitude serait le fait de l'abstraction, mais pour ce que nous ne pouvons la déduire du concept de cette étendue, comme on le peut du concept de Dieu, et pour ce que nous ne pouvons jamais la percevoir *in concreto.* Il parle donc ici comme il a toujours parlé, aussi bien dans sa correspondance avec Roberval que dans les *Principes,* n'ayant jamais affirmé que l'étendue fût positivement infinie, ayant toujours soutenu contre les aristotéliciens que l'étendue géométrique, constituant l'essence des corps, est leur étendue même, c'est-à-dire la plénitude de chacun, et nullement ce prétendu espace différent d'eux, lieu intérieur qui les renfermerait tous, lequel n'est qu'abstraction pure, néant, contenant sans contenu, bref, le vide (*Principes,* I, art. 64, II, art. 10 à 16, *VIe Rép.,* A. T., IX, 1, p. 234, *Regulae,* R. 14, X, pp. 442 sqq.).

83. *Traité de la Lumière,* XI, p. 33.

84. *Ibid.,* p. 37 ; *Principes* II, art. 33, 34, III, art. 48-49.

85. « Quid enim simplicius fingi potest quam corpus fluidum, qualis est omnis materia » ? *Ent. avec Burman,* A. T., V, p. 170.

86. Dieu divise la matière en *parties,* « non pas qu'il les sépare pour cela l'une de l'autre, en sorte qu'il y ait quelque vide entre eux ; mais nous pensons que toute la distinction qu'il y met consiste dans la diversité des mouvements qu'il leur donne », *Traité de la Lumière,* XI, p. 34, l. 9-12 ; cf. *Principes,* III, art. 48-49.

raissent comme des corps distincts et seulement contigus, si l'on envisage les mouvements propres de leurs petits tourbillons ; en revanche, ils apparaissent comme n'étant pas des corps distincts et contigus, mais comme les parties continues d'un seul et même corps, si l'on envisage le mouvement d'ensemble qui, les emportant tous dans le même tourbillon, fonde par son identité l'unité et la continuité de ce corps [87]. Enfin et surtout, le contigu et le continu diffèrent aussi peu que possible, puisque deux corps sont contigus lorsque leurs terminaisons sont communes [88]. Or, traditionnellement, des parties sont dites continues lorsque leurs limites, au lieu d'appartenir en propre à chacune d'elles, leur sont communes. En affirmant que les limites de deux corps en contact n'en font qu'une, Descartes s'oppose à Aristote, pour qui chaque corps a sa limite propre qu'il emmène avec lui lorsqu'il change de lieu, la détachant des limites de l'espace où il était logé. Il conçoit le contigu comme une espèce du continu, consistant en la distinction qu'introduit entre deux corps continus leur transport relatif, tandis qu'Aristote, au contraire, voit dans le continu une espèce du contigu, qui naît de la confusion en une des deux limites réellement distinctes appartenant en propre à deux corps contigus [89].

La séparation réelle des parties — ou des corps particuliers — ne saurait, par conséquent, avoir pour Descartes le sens fort qu'elle a chez Aristote, car si les limites par quoi deux corps sont conçus comme différents ne sont propres ni à l'un ni à l'autre, l'un n'est ce qu'il est que par la distinction d'avec l'autre et réciproquement. En outre, le mouvement qui met fin au continu n'étant possible que par le changement de position réciproque de deux corps immédiatement contigus, la séparation d'un corps en deux n'est concevable que par le rapport de l'un avec l'autre : on ne peut donc, dans la rigueur du terme, les penser séparément, ni par conséquent concevoir qu'ils constituent par eux-mêmes des réalités indépendantes. La substantialité qu'on leur reconnaît ne peut être que grammaticale,

87. *Principes,* II, art. 17 sqq., 25 à 31, etc., 49 *sub fin.,* etc., *Traité de la Lumière,* XI, p. 15, l. 18-27. — *Ent. avec Burman* : « Ego voco ea continua, cum superficies duorum corporum sibi immediate ita junctae sunt, ut ambo uno et eodem motu moveantur aut ambo simul quiescant ; quae autem aliter se habent contigua sunt », A. T., V, p. 164. Cf. Gueroult, *Métaphysique et physique de la force chez Descartes et chez Malebranche,* Rev. Méta., 1954, pp. 13-16.

88. « Je crois qu'elle [la superficie] peut fort proprement être appelée l'extrémité tant du corps contenu que de celui qui contient au sens que l'on dit que les corps contigus sont ceux dont les extrémités sont ensemble. Car, de vrai, quand deux corps se touchent mutuellement, ils n'ont ensemble qu'une extrémité, qui n'est point partie de l'un ni de l'autre, mais qui est le même mode de tous les deux... », *Rép. aux VIes Obj.,* A. T., VII, pp. 433-434, IX, p. 234.

89. Aristote, *Catégories,* chap. 6, 4 *b,* 20-40, 5 *a,* 1-15.

et, contrairement à ce que professent les aristotéliciens, elle n'est qu'une substantialité subalterne, *lato sensu* [90]. Par là se trouve recoupée la réfutation de l'interprétation discutée plus haut (cf. §§ II-XII).

Ainsi, dans la théorie physique, on retrouve, comme dans celle de l'impénétrabilité, le mixte du continu géométrique et du discontinu physique, avec prédominance du continu. Comme les choses dans l'univers sont continues aussi bien que contiguës, comme le contigu n'est qu'une modalité du continu, on comprend que la discontinuité n'exclue pas la continuité, et qu'on puisse l'affirmer tout en niant les atomes et le vide.

On voit par là combien Spinoza a simplifié le cartésianisme en lui prêtant l'affirmation d'une discontinuité radicale qui contredit, de façon drastique, tant à la notion de la substance qu'à la négation des atomes et du vide ; et aussi comment cette simplification introduit dans la doctrine des contradictions que celle-ci semble avoir réduites.

***

§ XV. — Reste à savoir si ces contradictions n'ont pas été évitées au prix d'une autre, plus grave encore, qui consiste précisément à fondre à l'intérieur d'un seul et même être deux propriétés qui, comme le continu et le discontinu, répugnent radicalement l'une à l'autre. Sur ce point, Spinoza, qui déduit génétiquement les concepts, a la logique pour lui lorsqu'il réduit le discontinu à une illusion et fonde le continu, comme effet, dans une substance-cause, exclusive de toute divisibilité ; car le discontinu ne heurte plus de front le continu — puisqu'il s'évanouit — ; ni non plus le continu, la chose

90. La position de Malebranche, dans ses *Lettres à Dortous de Mairan,* est intermédiaire. Il soutient que les parties de la matière, ou corps, ne sont pas des modes, mais des substances, d'accord en cela avec Aristote et avec Descartes, — et plus catégoriquement que ce dernier, puisqu'on ne trouve plus trace chez lui de la doctrine propre à la *Synopsis* qu'il soutient encore dans la *Recherche de la Vérité.* En revanche, il dissocie le discontinu, ou matière physique, du continu, ou étendue géométrique, bien que celle-ci soit l'essence de celle-là, la première étant créée et hors de Dieu, la seconde étant incréée et en Dieu. Sur ce dernier point, il se rapproche de Spinoza, mais fugitivement, car l'étendue en Dieu est une Idée et non une substance ; elle ne comporte pas de modes, n'admet que des déterminations intelligibles qui elles aussi sont des Idées. En tant qu'intelligiblement divisible, elle est continue, alors que l'étendue, attribut de Dieu, exclut, chez Spinoza, le continu autant que le discontinu. L'indivisibilité absolue ne se trouve que dans l'Immensité divine, qui est en Dieu plus qu'une Idée, étant une de ces perfections incompréhensibles qui ne font qu'un avec toutes les autres. Au delà de Descartes, Malebranche reprend donc ici des conceptions augustiniennes et néo-platoniciennes tout à fait différentes des conceptions spinozistes. Cf. Malebranche, *Correspondance avec Dortous de Mairan,* éd. Moreau, *IIIe Rép.,* p. 169 ; Gueroult, *Malebranche,* t. I, pp. 159 sqq., 275-278, t. III, pp. 374 sqq.

absolument indivisible, puisqu'il est l'effet de cette chose, et que l'effet se distingue radicalement de sa cause. Mais Descartes n'use pas, en l'espèce, d'un procédé génétique. Après avoir déductivement établi, selon l'ordre des raisons, que la matière se réduit à l'étendue géométrique, il lui faut coûte que coûte ramener à celle-ci toutes les propriétés qu'une fois dépouillé de ses vêtements sensibles le *corpus physicum* nous impose, à savoir l'impénétrabilité, l'imaginabilité, et la division de la matière en corps indépendants agissant les uns sur les autres. La fusion de la continuité géométrique et de la discontinuité physique devient alors inéluctable ; fusion difficile et ambiguë, mais qu'exige la nécessité de « sauver les phénomènes ». D'où, en marge de toute déduction, des affirmations fondées sur des constatations de fait, lesquelles ne sont pas, néanmoins, sans se combiner avec des exigences de droit. Par exemple, j'affirme l'indivisibilité de la substance spirituelle et la divisibilité de la substance corporelle, non parce que je déduis génétiquement ces propriétés de la nature de ces substances, mais parce que j'expérimente que le corps peut être taillé en pièces et que l'âme ne le peut pas [91]. Mais comme, d'autre part, l'étendue géométrique, essence des corps, est continue, — continuité qui exprime l'unité de la substance et qu'atteste l'indissolubilité de l'univers matériel, — il est nécessaire de concevoir le discontinu comme une modalité du continu. Semblablement, j'ignore si le corps, étant divisible, l'est infiniment ou non, car *en fait* je ne puis jamais expérimenter l'achèvement de sa division ; d'autre part, *en droit* je ne puis démontrer par la nature de la chose si cet achèvement est possible ou s'il ne l'est pas. D'où l'indécision du jugement, et la notion d'indéfini qui manifeste notre incapacité de statuer objectivement [92]. Si, cependant, je sors de cette indécision, c'est par l'intervention de deux facteurs *étrangers à ce que je puis connaître de la nature de la chose* : 1° une exigence de la physique me contraignant, au nom des faits et de la théorie mécanique qui peut seule les expliquer, à admettre la division intégrale de certaines parties de matière dans les étranglements infiniment petits des anneaux tourbillonnaires [93] ; 2° une exigence de la théologie rationnelle me contraignant, au nom de la toute-puissance de Dieu, à ne pas le priver du pouvoir d'accomplir cette division intégrale, que mon entendement

91. L'indivisibilité de l'âme est révélée comme un *fait* par la réflexion intérieure qui découvre : 1° que les diverses facultés de l'âme n'en sont pas des parties (*VI^es^ Méd.*, IX, p. 68, *Abrégé des Méd.*, IX, p. 10) ; 2° que l'âme ne tombe pas sous l'imagination (*A Morus,* 5 février 1649, V, p. 270, l. 9-12). A noter que, si, en Dieu, l'indivisibilité se déduit de sa perfection, elle est attestée aussi par ce *fait* qu'il ne tombe pas sous l'imagination et que l'extension n'y peut être « découverte » (*reperiri, ibid.,* p. 269, l. 31).

92. *A Morus,* 5 février 1649, A.T., V, p. 274, l. 18-19, 15 avril 1649, p. 344, l. 5-11.

93. *Principes,* II, art. 34-38, III, art. 49-50.

fini ne peut comprendre, mais qu'il ne saurait toutefois concevoir positivement comme impossible[94].

A cette méthode, qui combine constatations de fait et exigences rationnelles, Spinoza oppose un processus radicalement génétique et rationnel qui déduit les propriétés des substances à partir de leur nature. Il en résulte une théorie simple, et aussi une interprétation simplifiante de la thèse cartésienne, qui, accusant ses difficultés, leur donne la forme de contradictions dirimantes : puisque toute substance, existant nécessairement par soi, est, de ce fait, infinie et, par là même, indivisible ; que l'étendue, en tant que substance, est indivisible et de la même façon que toute autre substance (Dieu, Pensée, etc.) ; qu'elle est de ce fait *absolument* indivisible, donc exclusive de la divisibilité du continu tout autant que de celle du discontinu, il en résulte que la conception cartésienne ne peut être qu'un tissu de contradictions. Car, rien n'est plus absurde que d'affirmer, à l'intérieur d'une substance que l'on n'ose dire ni finie ni infinie, une division modale qui, cependant, la pulvérise en une infinité actuelle de parties réellement distinguées. Une division modale, en effet, ne peut avoir lieu dans la substance ; elle n'a lieu que dans ses modes ; elle ne sépare pas réellement les parties, elle est infinie, elle exclut la discontinuité, les atomes, le vide. D'autre part, une division en parties réellement distinguées ne peut que diviser la substance même et non ses modes ; qu'être finie ; qu'impliquer la discontinuité, les atomes, le vide. La division modale exige que l'on se prononce pour l'infinitude de la substance ; la division réelle, que l'on se prononce pour sa finitude. Affirmer à la fois que la division de la substance est réelle et modale, c'est fouler aux pieds la raison.

Afin de restaurer la vérité irrémédiablement compromise par ce mélange contradictoire, il n'y a pas d'autre issue, aux yeux de Spinoza, que d'éliminer de la théorie tous les traits qui, répugnant à la négation des atomes et du vide, la ruinent dans son principe, c'est à savoir la division de la substance même en parties réellement séparées, la discontinuité, et le refus de se prononcer positivement pour l'infinitude de la substance étendue. La déduction génétique des propriétés de la substance est ce qui permet de procéder *a priori* à cette élimination décisive.

94. *A Morus,* 5 février 1649, A.T., V, p. 275, *Principes,* I, art. 26, *Ires Réponses,* IX, pp. 89-91, *A Mersenne,* 28 janvier 1641, III, p. 294, *Traité de la Lumière,* XI, p. 12, l. 10-19.

APPENDICE N° 11

Le problème de la production des choses dans les « Cogitata Metaphysica »

(Cf. chap. X, *§ VI, p. 278)*

Si l'on se réfère aux *Pensées Métaphysiques*, et aux *Principia philosophiae cartesianae* qu'elles commentent, on voit combien, pour ce problème comme pour les autres, Spinoza a dû profondément évoluer avant de parvenir aux solutions qu'il esquisse dans le *Court Traité* et qu'il précise dans l'*Ethique* [1].

§ I. — *a)* Il y soutient la thèse de l'entendement créateur, tirant Descartes vers Maïmonide et la théologie négative.

L'essence de Dieu ne pouvant être autre qu'elle n'est, tandis que celle des choses créées aurait pu être autre s'il l'avait voulu [2], la science que Dieu a de lui-même est incommensurable avec la connaissance qu'il a des choses créées. Cette connaissance, à son tour, est incommensurable avec celle que les hommes ont de ces choses. En Dieu, en effet, la connaissance du créé n'est que le décret (décret un comme est une la Nature entière) par lequel sa volonté a de toute éternité décidé de créer le monde. Les choses ne déterminent donc pas ses idées, mais au contraire ses idées déterminent les choses [3]. Ainsi, son essence, son entendement, sa volonté et sa puissance ne font qu'un [4], et il est sans commune mesure avec nous. La science que l'homme a des choses n'a donc, avec la science que Dieu en a, pas plus de rapport que le chien aboyant avec le chien constellation [5].

On voit qu'ici Spinoza prend à son compte toutes les thèses que l'*Ethique* réfute une à une.

1. Nous nous abstenons de toute hypothèse sur la date (controversée) des *Cogita Metaphysica* nous contentant de constater que Spinoza y prend à son compte des doctrines qu'il réfute par la suite.
2. *Cogit. Met.,* II, chap. VII, Ap., I, pp. 475-476.
3. *Ibid.,* chap. VII, p. 472, chap. X, p. 485.
4. *Ibid.,* chap. VII, p. 472, addition I, chap. VIII, p. 477, chap. X, pp. 485-486.
5. *Ibid.,* chap. XI, pp. 492-493.

b) Il y soutient la libre création du monde par une argumentation qui, renouvelée de la tradition, porte essentiellement sur deux points :

1° *Dieu est de toute éternité libre créateur des choses.* — En effet, rien hors de lui n'existant par soi, il a créé et continue de créer toute chose [6]. Et, puisque son entendement, sa volonté ou son décret et sa Puissance ne se distinguent pas de son essence éternelle, sa connaissance des choses comme son décret de les créer sont éternels [7]. Ainsi, il est de toute éternité cause de toute chose et il opère par la liberté absolue de sa volonté [8].

2° *Les choses n'ont pas été créées de toute éternité* (*bien que Dieu les ait voulues de toute éternité*), *c'est-à-dire qu'elles n'ont pas une durée infinie qu'aucun nombre ne saurait exprimer.* — En effet, s'il en était ainsi, on devrait concevoir que le monde, en rétrogradant jusqu'aux premiers instants de la création, devrait épuiser l'infinité de durée antérieure à son instant présent, exigence contradictoire qui montre bien qu'il n'a pas pu épuiser la durée prétendument infinie qui se serait écoulée depuis ce premier instant jusqu'à son instant présent. Cependant, dira-t-on, Dieu, étant tout-puissant, peut faire une durée telle qu'il ne puisse y en avoir de plus grande. Mais, précisément, s'il est tout-puissant, il ne créera jamais de durée qu'il n'en puisse créer de plus grande. Observera-t-on que, pourtant, Dieu, étant éternel, a duré jusqu'à l'instant présent et qu'ainsi il y a une durée telle qu'on n'en peut concevoir de plus grande ? Mais c'est là confondre l'éternité propre à Dieu, laquelle, étant sans parties, échappe au nombre, avec la durée propre aux choses qui, étant composée de parties, tombe sous le nombre. Ainsi, le monde ne peut être créé de toute éternité, puisque le créé ne fait qu'un avec la durée et que la durée ne peut être infinie [9].

Tout aussi insoutenables sont les deux autres arguments accessoirement invoqués pour défendre la thèse de la durée infinie du monde.

1° *L'éternité de Dieu,* disent-ils, *autorise celle de ses effets, car l'effet peut exister en même temps que sa cause.* Ainsi, le Fils de Dieu a été produit de toute éternité par le Père. — Mais c'est là confondre l'existence de la cause et celle de ses effets et, de ce fait, l'éternité et la durée. En attribuant à l'éternité de Dieu la durée qui ne convient qu'à ses effets, on imagine un temps et une durée infinis indépendants des êtres créés, ce qui est absurde, puisque la durée n'appartient qu'aux êtres qui n'existent pas par soi ; et, en attribuant à la durée une éternité qui ne convient qu'à Dieu, on imagine une éternité en dehors de Dieu, ce qui est absurde, puisque

6. *Principia phil. cart.,* I, *Prop. 12* et *Coroll.,* Ap., I, pp. 342-345, Geb., I, pp. 168-169.

7. *Ibid., Prop. 20,* Ap., I, pp. 354-355, Geb., I, pp. 178-179.

8. *Cogit. Met.,* I, chap. II, § 1, Ap., p. 435, Geb., I, p. 238, l. 6-7.

9. *Ibid.,* I, chap. X, § 9, pp. 486-487, *Geb.,* I, pp. 270-271.

l'éternité est le fait d'exister nécessairement par soi. Et l'exemple qu'ils choisissent le confirme, puisqu'ils attribuent aux créatures l'éternité du Fils, qui n'est pas une créature, mais est éternel comme son Père [10].

2° *Si Dieu,* disent-ils, *agit par nécessité, il a une vertu infinie, et en conséquence il a dû créer le monde de toute éternité.* Ils estiment, en effet, que Dieu, quand il agit par nécessité de nature, a une vertu infinie tout autant que lorsqu'il agit librement. Mais c'est là une affirmation irrecevable, puisqu'il a été démontré qu'un être souverainement parfait agit librement et qu'on n'en peut concevoir qu'un seul. Si Dieu agissait par nécessité de nature, il ne pourrait créer que la durée qui résulte de sa nature, et non une infinité d'autres plus grandes que celle qui serait donnée, alors que nous pouvons toujours en concevoir de plus grandes. De ce fait, il n'aurait pas une vertu infinie ; et même, il diminuerait sa puissance, ce qui est absurde (puisque sa puissance ne diffère pas de son essence) [11].

Un doute reste à lever : s'il n'y a pas de durée plus grande que celle des choses créées, d'où vient-il que cependant nous en concevions une plus grande ? De ce que nous concevons la durée à partir de la puissance divine, sa créatrice, laquelle est infinie et éternelle, et lui attribuons ainsi une infinitude qui n'appartient qu'à Dieu [12].

§ II. — On retrouve ici, renforcées par un raisonnement sur la durée, les thèses traditionnelles [13] exposées, en vue d'être réfutées, par

10. *Cogit. Met.,* § 10, Ap., I, pp. 487-488.
11. *Ibid.,* § 11, Ap., I, pp. 488-490.
12. *Ibid.,* II, chap. X, § 12, Ap., I, pp. 489, 490, Geb., I, p. 272.
13. *Court Traité,* I, chap. II, Ap., I, pp. 53-54. Cette proposition fondamentale : « Dieu ne peut avoir créé tout ce qui est créable » a donné lieu à des argumentations variées. S'il créait tout le créable : 1) *Il ne pourrait créer rien de plus,* sa puissance serait limitée et sa liberté abolie : « Supposons que Dieu ait fait tout ce qu'il pouvait faire. Je demande maintenant : ou Dieu peut, dans la suite, faire quelque chose, ou non. S'il le peut, alors nous avons supposé à tort qu'il a fait tout ce qu'il pouvait. S'il ne le peut pas, alors la puissance de Dieu est moindre maintenant qu'auparavant; bien mieux elle serait devenue nulle, puisqu'il ne pourrait plus rien faire », [trad.] Pereira, *De communibus rerum naturae principiis,* 1588, p. 571, texte (latin) cité par L. Robinson, *op. cit.,* p. 180, note 1 ; cf. Freudenthal, *Spinoza u. die Scolastik* dans : *Philosophische Aufsätze,* 1887, p. 114, Heereboord, *Meletemata,* pp. 105, 107, 354 sqq., Appuhn, I, Notes sur les *Pensées Métaphysiques,* p. 564. — Argument très répandu sous la forme : Dieu ne peut être limité par ce qu'il a créé, et qu'on retrouve encore chez Malebranche dans son *Mémoire sur la Transsubstantiation* : la toute-puissance de Dieu ne pouvant être bornée par ce qu'il a créé, Dieu peut créer le même corps en même temps à Paris et à Rome, sinon il perdrait sa puissance en s'en servant, n'ayant plus le pouvoir de faire ailleurs le corps qu'il a créé ici (cf. Gueroult, *Malebranche,* t. III, p. 376). 2° *Il ne pourrait créer autre chose que ce qu'il a créé ;* or, sa toute-puissance

le *Court Traité* et l'*Ethique*, thèses qui peuvent être ramassées dans cette proposition fondamentale : si Dieu crée nécessairement tout ce qu'il conçoit, il ne peut rien créer de plus ; de ce chef, il n'est pas libre, et, contrairement à sa perfection, n'a qu'une puissance ou une vertu bornée [14].

Ce à quoi le *Court Traité* répondra qu'il y aurait au contraire contradiction pour la toute-puissance à ne pas créer tout ce qui est créable ; qu'il serait contradictoire en soi que, ayant tout créé, elle puisse encore créer autre chose ; que Dieu, enfin, contredirait à sa perfection s'il omettait de faire le plus parfait [15]. L'*Ethique* confirmera qu'il est absurde, et de concevoir que la toute-puissance n'est telle que par son impuissance à faire tout ce qu'elle peut, et d'affirmer que Dieu ne peut produire tout ce qui découle nécessairement de sa nature [16].

Quant aux raisonnements par lesquels on tente de soutenir cette absurdité, ils ne sont possibles que par la méconnaissance de la nature de la substance et de son rapport avec les modes [17]. Si, en effet, on ramenait tous les modes qui se sont produits jusqu'à l'instant présent à un nombre et à un temps déterminés, on priverait la substance d'une partie de ses affections, donc d'une partie de son existence (puisque là où cessent les propriétés [les modes] il n'y a plus que néant) et, de ce fait, on contredirait à sa nature qui est d'exister nécessairement [18].

Ils enveloppent aussi la méconnaissance de la vraie nature de la durée. Supposer, en effet, que la durée est nécessairement finie parce qu'elle est constituée d'une multitude de parties et, de ce chef, tombe sous le nombre, c'est la penser imaginativement comme une quantité abstraite et divisible, en concevant les modes successifs comme des unités isolées les unes des autres à la façon de substances séparées. Si, au contraire, on la pense, comme il sied, par l'entendement pur, en concevant les modes, à partir de la substance, comme procédant de la puissance éternelle de Dieu, elle apparaît comme excluant la

absolue et sa liberté exigent qu'il le puisse : « *Si Deus agat libere et non ex necessitate naturae, Deus potest alia facere quam quae facit* », Heereboord, *Melet.*, II, Disp. 41. Ce à quoi Spinoza répond que Dieu (ayant dans cette hypothèse une volonté et un entendement) devrait, pour créer autre chose, avoir un autre entendement et une autre volonté et par conséquent n'être pas l'être souverainement parfait qu'il est actuellement ; or, seul peut exister l'être souverainement parfait, donc... etc. (*Court Traité,* I, chap. 4, Ap., I, p. 77, *Ethique,* I, *Prop. 33, Scolie 2.*).

14. *Cogit. Met.*, II, chap. X, § 13, Ap., p. 490, Geb., I, pp. 272-273.

15. *Court Traité,* I, chap. II, Ap., I, pp. 53-54, chap. IV, pp. 75-76.

16. *Eth., I, Scol.* de la *Prop. 17,* Ap., p. 63, Geb., II, p. 62, l. 7-12. Cf. *supra,* chap. X, § 2 (n° 2), p. 272, § 9, pp. 282 sqq., chap. XIV, § 8, pp. 387 sqq.

17. *Court Traité,* I, chap. IV, Ap., I, pp. 75-76.

18. *Eth.*, I, *Scol.* de la *Prop. 17,* Ap., pp. 64-65, Geb., I, p. 62.

discontinuité et le nombre et doit être conçue comme infinie. Nous l'apercevons alors comme coextensive à l'éternité de l'acte producteur, ou, pour parler humainement, comme « aussi grande qu'elle ». Ainsi le monde est nécessairement aussi grand que le Dieu infini qui le fait être [19]. On doit donc conclure que, en défendant la thèse du Dieu créateur, l'auteur des *Principia* et des *Cogitata Metaphysica* reste encore prisonnier de la connaissance imaginative [20].

19. Cf. *Lettre XII,* Ap., III, p. 155, Geb., IV, p. 60, l. 9-16. — Même sorte d'argumentation dans la seconde partie de la démonstration de la *Prop. 21* du Livre I de l'*Ethique,* Ap., p. 73-74. Cf. *supra,* chap. XI, § 3, p. 311 et l'*Appendice n° 9,* p. 527.

20. Comme Leibniz, Spinoza, à partir du *Court Traité,* pense que l'œuvre de Dieu « est aussi grande vraiment qu'il convenait à la grandeur de l'ouvrier » (*Court Traité,* I, chap. 9, Ap., p. 99). Malebranche admet le principe, mais, constatant qu'en fait l'œuvre est inégale à son créateur, il rend compte de cette déficience par l'ordre et la simplicité des voies. Les augustiniens, au contraire, nient le principe. Pour eux, l'œuvre créée, si humble qu'elle soit, suffit, par son être même, à témoigner de l'infinité de son auteur et à être digne de lui, car, entre un être si petit qu'il soit et le néant, la distance est infinie et requiert pour être franchie une puissance infinie. — Cf. Gueroult, *Malebranche,* t. II, chap. II, §§ 20-21, pp. 54 sqq.

APPENDICE N° 12

Sur les interprétations du Scolie de la Proposition 17
(Cf. chap. X, *§ V, pp. 251 sqq.)*

Dans un article sur *Le Chien constellation céleste et le chien animal aboyant* (Revue de Méta., 1951, pp. 50 sqq.), M. Koyré observe que la thèse de l'entendement créateur a été prêtée à Spinoza à peu près par l'ensemble des historiens, et, en tout cas, par les quatre plus grands d'entre eux : Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, II, 5ᵉ éd., Heidelberg, 1909, pp. 366 sqq. ; Victor Brochard, *Le Dieu de Spinoza*, dans : *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1912, pp. 348-349 ; Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, 3ᵉ éd., Paris, 1912, p. 62, cf. pp. 82 sqq. ; Victor Delbos, *Le Spinozisme*, 2ᵉ éd., Paris, 1926, pp. 69 sqq. D'autre part, il loue Lewis Robinson d'avoir été le seul à avoir aperçu, dans son *Kommentar zu Spinozas Ethik* (Leipzig, 1928), au cours de son explication du *Scolie* de la *Prop. 17* (pp. 180-190), que Spinoza, loin de la soutenir, la réfutait.

Il convient de souscrire dans l'ensemble à cette observation [1] et, en particulier, au juste hommage rendu à Lewis Robinson ; mais le reproche adressé en l'espèce à Victor Delbos — lequel n'avait guère l'habitude de se tromper — appelle de sérieuses réserves.

Sans doute Delbos a-t-il écrit : « Entre l'intelligence et la volonté divines d'une part, l'intelligence et la volonté humaines de l'autre, il n'y a pas plus de rapport qu'entre le chien signe céleste et le chien animal aboyant, — (...) pas plus de rapport et peut-être beaucoup moins encore, disent les *Cogitata*, qui, comme l'*Ethique*, usent de cette comparaison (II, chap. XI, Ap., I, p. 493). C'est qu'en effet

1. Cependant, comme le note M. A. Malet, *op. cit.*, chap. II, p. 41, note 1, avant Lewis Robinson (1928), le caractère polémique de ce *Scolie* avait été déjà aperçu par R. Richter (1898), E. Powells (1899), G. Huan (1913). Observons aussi qu'après Lewis Robinson, il l'a été par Lachièze-Rey (1932), qui semble avoir ignoré cet auteur. En revanche, disons qu'aucun de ces interprètes n'a fourni de ce *Scolie* une explication aussi précise ni aussi complète que Lewis Robinson.

l'intelligence humaine ne peut s'exercer que sur des objets qui lui sont imposés, tandis que l'intelligence de Dieu, ou pour mieux dire, la pensée de Dieu, est cause de la représentation des objets qu'elle comprend » (pp. 69-70).

Mais ces considérations sont introduites par une déclaration qui en précise et en limite la portée : « Absolument parlant, Dieu n'a ni intelligence ni volonté, ou, *si l'on continue par habitude de langage* [souligné par nous] à parler de volonté et d'intelligence en Dieu, il faut bien prendre garde qu'entre l'intelligence et la volonté divines d'une part, etc. » (p. 69). Plus loin, il ajoute : « Il est étrange que l'on fasse état de ces textes [*du Scolie de la Prop. 17*] pour prétendre que Spinoza voit dans la pensée divine un entendement qui, à ce titre, doit se connaître comme tel. Tout le contexte montre que Spinoza, *afin de mieux combattre les théologiens*, emprunte leur langage de façon à les presser d'avouer que *s'il y a* en Dieu un intellect [souligné par nous], il est d'une tout autre nature que l'intellect humain. Douterait-on de ses intentions quand on le voit, au début même de ce *Scolie*, dire expressément : « Je montrerai plus loin que ni l'entendement, ni la volonté n'appartiennent à la nature de Dieu » (pp. 72-73).

En présence de ces textes, il ne semble pas équitable de soutenir que Delbos n'a nullement aperçu l'intention polémique de l'auteur, qu'il a vu dans la thèse de l'entendement créateur une opinion propre à Spinoza et non celle des théologiens que celui-ci réfute, et qu'il lui a échappé que, pour Spinoza, une intelligence créatrice était une absurdité. On pourrait seulement regretter que Delbos n'ait pas indiqué que, en acculant les théologiens à avouer en Dieu un entendement et une volonté d'une autre nature que les nôtres, Spinoza les condamnait à nier la possibilité de toute science humaine valable, et à tomber dans ce qui, à ses yeux, est une évidente absurdité. Mais *Le Spinozisme* n'est qu'un cours d'initiation et, en commentant ces textes, Delbos voulait seulement montrer que, en niant de la nature de Dieu l'entendement et la volonté, Spinoza en excluait par là même la conscience de soi (cf. *Le Spinozisme*, p. 73).

APPENDICE N° 13

Natura Naturans, Natura Naturata

(Cf. chap. XII, *§ XVI, pp. 345 sqq.)*

Ces termes sont courants dans la scolastique de l'époque, comme l'attestent Heereboord et Clauberg : « Naturae vox interdum quamlibet rei cujusvis essentiam notat, quae cujusque motionis principium est. Sic natura tribuitur Deo, qui vulgo dicitur natura naturans, quemadmodum creatura dicitur natura naturata », Heereboord, *Meletemata*, éd. 1665, Nimègue, *Collegium Physicum*, Disp. 2, Thesis 1, § 4, p. 66. — « Distinctio vocis est, cum natura dividitur in naturantem, per quam intelligunt Deum, auctorem naturae creatae, et naturatam, per quam intelligunt rerum universum, sed non video quid opus fuerit barbaris hisce nominibus, cum divisio entis in Deum et creaturam pluribus aliis explicetur vocabulis », Clauberg, *Opera*, Amsterdam, 1691, p. 629.

Le recours à ces termes n'est pas nécessairement, comme l'insinue Clauberg, le fait d'un pédantisme barbare ; il répond parfois à l'intention de marquer, entre Dieu et la créature, une unité étroite. C'est dans cette intention, par exemple, que Giordano Bruno identifie *Natura Naturans* à Dieu, conçu comme une forme qui se conjugue nécessairement avec la matière (cf. Bruno, *Della causa*, Dial. 4, Bari, éd. Gentile e Croce, p. 219). Le sens de ces termes, cependant, n'est pas strictement fixé ; en tout cas, ils n'ont pas dans la scolastique une signification panthéiste. Tantôt *Natura Naturans* désigne Dieu créateur, l'esprit divin, *rerum omnium opifex et parens*, et *Natura Naturata*, l'ensemble de la nature créée ; tantôt *Natura Naturans* désigne la Nature universelle elle-même, embrassant en elle toutes les choses créées, sorte de contenant doué d'une vertu active, comme le Ciel chez Aristote, et *Natura Naturata*, son contenu, c'est-à-dire la nature particulière, ou ensemble des choses créées particulières douées chacune d'une vertu propre (cf. saint Thomas, *Sum. Theol.*, II, 1, qu. 85, art. 6, n° 3).

Il s'agit là de deux significations différentes, car la Nature universelle est tout autre chose que le Dieu créateur ; mais, comme l'une

et l'autre ont, ici ou là, reçu le nom de *Nature Naturante*, on a tendu à les confondre, comme l'atteste ce passage des *Commentaires de Coimbre* : « Ne consonantium vocabulorum sylva, ad naturae definitionem inveniendam percipiendamque, alicui fortassis viam obstruat, operae pretium erit varias naturae acceptiones quasi obvios ramos praecidere. Imprimis ergo, ut ait Hugo Victorinus, primo Didascalon, cap. XI, accepitur natura pro mente divina, rerum omnium opifice et parente. Hanc autem Philosophi quidam boni, sed non boni Latinitatis auctores, naturam naturantem appellarunt, atque ita naturae nomen usurpat Stoïcorum acutissimus Seneca, quarto *De Beneficiis* libro, cum asserit nihil aliud esse Naturam quam Deum, et D. Augustinus, 15 *De Trinitate*, cap. I, cum inquit supra hanc nostram naturam esse naturam non creatam, sed creatricem, id est Deum. Hinc ortum habuit divisio naturae in universalem et particularem, ubi per universalem naturam Deus potissimun designatur, qui naturas omnes ipse cohibet et continet ; per particularem, res caeterae, quas etiam nonnulli naturam naturatam vocant », *Commentarii Collegii Conimbricensis*, Comm. in octo libros physicorum Aristotelis, Conimbricae, 1592, in 4 Lib., II, cap. I, qu. 1, art. 1. Cette confusion ressort aussi de l'explication donnée par Clauberg à l'expression *natura generaliter spectata*, employée par Descartes au cours de sa *VI^e^ Méditation* (A. T., VII, p. 80, l. 21-22) : « Nam per naturam generaliter spectatam nihil nunc aliud designamus quam vel Deum ipsum Creatorem, quam Scholastici barbare naturam naturantem appellant, vel rerum creatarum seriem et ordinem a Deo institutum, qui iisdem natura naturata dicitur », *Paraphrases in R. Descartes Meditationes*, 1658, p. 327 (texte cité par L. Robinson, *op. cit.*, p. 219, note 1). De toute évidence, la *natura generaliter spectata* n'est pour Descartes ni Dieu créateur, ni Dieu conçu comme investi dans la Nature. Et s'il tend à identifier Nature et Dieu (« Per naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum, vel rerum creatarum coordinationem a Deo institutam intelligo », *VI^e^ Méditation*, A. T., VII, p. 80, l. 21-24), c'est en tant que la Nature exprime à ce point la bonté et la véracité de son créateur que, obéir à ses commandements, c'est en réalité obéir à Dieu même. Si donc le mot de Nature, appliqué à Dieu et à ses créatures, peut indiquer entre elles et lui une concordance ou une analogie que soulignerait la double expression de *Natura Naturans* et de *Natura Naturata*, on voit que, par là, nulle identité, nul panthéisme, n'est, si peu que ce soit, signifié. Quant à la Nature universelle, Spinoza la tient, non pour la Nature Naturante, mais pour la Nature Naturée, qui comprend la Nature universelle proprement dite, ou modes infinis, et la Nature particulière, c'est-à-dire l'ensemble des modes finis pris chacun à chacun (cf. *Court Traité*, I, chap. VIII). Si, d'autre part, on entend, par Nature Naturante, Dieu comme esprit (*mens divina*, cf.

plus haut), et par Nature Naturée, les choses créées, on ôte aux termes de Nature Naturante et de Nature Naturée tout le sens que Spinoza leur attache, puisque, du fait que Dieu est conçu comme pur esprit, on établit une hétérogénéité foncière entre lui et son effet.

***

Courants dans la scolastique de l'époque, ces termes de *Natura Naturans* et de *Natura Naturata* ne sont pas d'invention récente. On les trouve déjà chez saint Bonaventure, Averroès, Vincent de Beauvais, Occam, Meister Eckhardt, etc. (cf. J. E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 3e éd., Berlin, 1878, p. 56 ; H. Siebeck, *Uber die Entstehung der Termini natura naturans et natura naturata*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, III, 1890, pp. 270 sqq. ; Wolfson, *op. cit.*, I, pp. 10, 216, 252-255, 371). Désignant d'abord respectivement le Dieu créateur et le monde créé, ils expriment bientôt l'unité en Dieu de la première cause et du premier effet, et enfin l'identité interne de la substance génératrice et de la substance engendrée, identification facilitée par le dogme de la Trinité.

De bonne heure fut entrevue, entre la nature divine et la nature créée, une certaine identité fondée dans l'acte créateur. Ainsi, selon Scot Erigène : « La nature divine est à la fois ce qui crée et ce qui est créé, car, quand on dit qu'elle se crée elle-même, on ne saurait comprendre par là rien d'autre sinon qu'elle crée (*condit*) la nature (*naturas rerum*) », *De Div. nat.*, I, 13 (cité par Siebeck, *art. cit.*, p. 372). On voit par là comment on pouvait être facilement conduit à employer les termes de *naturare* et de *naturari* pour exprimer l'unité dynamique du Créateur et du créé. Cet emploi a sa source, d'après Siebeck, dans le *Commentaire de la Physique* d'Aristote par Averroès (*Phys. II*, 1, 193 *b*, 12). Deux *natures* y sont distinguées : l'une est le procès réalisateur tendant vers un certain produit, l'autre, le produit lui-même, *qui a été fait nature* (*naturatum*) par le procès dont il est le but. *Naturari* concerne donc le produit du procès et non ce dont il part. Ces deux natures, en un sens, sont opposées, car la première, qui commande le procès, domine la seconde, et, étant forme immatérielle, est plus noble qu'elle ; cependant, en un autre sens, elles ne font qu'une seule et même nature, qui unit en elle la *prima causa* et le *primum causatum*, étant ainsi, d'un côté, *naturans*, et, de l'autre, *naturata*. Le concept de Dieu peut apparaître alors comme étant un seul et même contenu sous deux aspects différents liés entre eux par un procès dynamique (cf. Siebeck, *ibid.*, pp. 374-377). Comme, sous le premier aspect, le contenu n'est pas « fait nature », mais est par soi nature, on comprend que, dans la scolastique récente, l'opposition *Natura non Naturata, Natura Naturata* ait été parfois préférée à l'opposition *Natura Naturans, Natura Naturata,*

par exemple chez Meister Eckhardt : « *Ungenaturte Natur* » opposée à « *Genaturte Natur* » (cf. Eucken, *Geschichte der phil. Terminologie im Umriss*, Leipzig, 1879, pp. 122, 172, et James Martineau, *A study of Spinoza*, London, 1882, p. 226). Puisque les termes de *Natura Naturans* et de *Natura Naturata* introduisent à la notion de l'immanence de la cause divine à son effet, on comprend que Spinoza ait pu les utiliser pour exprimer son concept d'immanence absolue, que ces termes n'avaient jamais signifiée [1].

*
**

C'est seulement au chap. VIII de la Partie I du *Court Traité* (Ap., I, p. 91) que Spinoza, à propos de ces dénominations, se réfère allusivement à la terminologie scolastique traditionnelle. Il note que les *thomistes* ont appelé Dieu Nature Naturante, et que, contrairement à eux, il se refuse à entendre par là « un être extérieur à toutes substances ».

Effectivement, pour saint Thomas, Dieu n'est pas substance [2], et s'il est la Nature Naturante, celle-ci doit, en conséquence, être extérieure à toutes les substances. Mais Dieu, c'est-à-dire le créateur, est-il pour saint Thomas *Natura Naturans* ? Rien n'est moins sûr. Dans la *Somme*, saint Thomas indique que *Natura Naturans* a pu désigner la nature universelle, c'est-à-dire la force active qui réside dans quelque principe universel de la nature, par exemple dans quelques principes des corps célestes, ou de quelque substance supérieure, « ce par quoi, remarque-t-il, *certains* sont conduits à donner ce nom même à Dieu (*etiam Deus*) » (*Sum. Theol.*, II, 1, qu. 85, art. 6, n° 3). « Certains », donc, à coup sûr, pas lui. Comment, en effet, appellerait-il Dieu la force active qui, dans un corps supérieur, est le principe interne de son mouvement, alors que Dieu est au delà de tous les corps ? Comment concevrait-il Dieu comme *nature*, alors que pour lui l'essence de Dieu n'est pas nature, mais nature et volonté (*Sentent.*, Dist. 43, art. 1) ? La nature universelle, observe-t-il dans son *Commentaire aux Noms divins* (*Commentaria in Lib. de Divinis Nominibus*, Lect. XXI), étant la cause universelle de tout ce qui se produit naturellement, peut être identifiée à Dieu en tant qu'il est cause de tout, — ce pourquoi « certains ont appelé Dieu Nature Naturante ». Là encore, ce même terme : « *certains* », témoigne qu'il ne veut pas être confondu avec eux. Leur appellation, en effet, est défectueuse, car la nature universelle, devant être réduite « à la cause universelle des choses qui se produisent naturellement dans le genre

1. Cf. *supra*, chap. XIV, §§ V et VI, pp. 380 sqq.

2. Saint Thomas, *De Potentia,* 7, 3 ; cf. *supra,* chap. Ier, § XIX, p. 55, note 136.

des choses naturelles » (c'est-à-dire physiques), ne saurait être rien d'autre que « la force active du corps, qui est premier dans le genre des causes naturelles », c'est-à-dire rien d'autre que la force active du moteur mû (le ciel), lequel, effectivement, est *supérieur à toutes les substances naturelles* au sens étroit, c'est-à-dire aux substances de la *Physique*, mais n'est nullement Dieu lui-même. En effet, il s'agit, en l'espèce, d'une cause première en son genre (dans le genre des causes créées) et non de la cause première absolument [3].

De là il résulte que la dénomination de *Nature Naturante*, que saint Thomas mentionne sans la prendre à son compte, ne saurait avoir, à loin près, pour lui, la signification qu'elle a chez Spinoza ; et que, si celui-ci méconnaît quelque peu le sens que lui donnent effectivement les *thomistes*, il a raison de prendre, à ce propos, ses distances à leur égard, — ou du moins à l'égard de leur maître.

3. Cf. *supra*, chap. VIII, § II, p. 247-248, note 14.

APPENDICE N° 14

L'hypothèse de l'égalité des parties dans la supposition de la divisibilité de la substance

(Cf. chap. VI, *§ II, p. 207, à propos de la Proposition 12)*

« Cum tota substantia in aequales partes esset divisa », écrit Spinoza dans la *Proposition 12.* Pourquoi *aequales* ? « Vraisemblablement, conjecture Lewis Robinson dans son *Kommentar* (p. 122), parce qu'elles sont également privées du caractère de substance », bref, parce qu'elles ont, en l'espèce, la même nature. Explication irrecevable, car elles auraient tout autant la même nature, et seraient en ce sens tout autant égales, si elles demeuraient des substances. Mais surtout, une telle explication détourne le mot « égal » du sens qui lui appartient, car le *rapport d'égalité est un rapport de grandeur.* C'est pourquoi, qu'elles soient semblablement privées ou non du caractère de substance, les parties n'en sont pas pour autant égales. Elles ne peuvent l'être que si elles ont la même grandeur.

C'est bien là ce que Spinoza entend. Il vise ici Descartes qui, dans les *Principes* (III, art. 46-47), soutient que Dieu, étant parfait, n'a pas dû créer le chaos et la confusion, mais l'ordre, et, de ce fait, a dû diviser la matière en parties égales mues d'un mouvement égal, car « il n'y a aucune proportion ni ordre qui soit plus simple et plus aisé à comprendre que celui qui consiste en une parfaite égalité » (A. T., VIII, pp. 100-103). Dans ses *Principia philosophiae cartesianae*, Spinoza, laissant de côté les considérations plus ou moins finalistes relatives à la convenance du monde avec la perfection de son Créateur, présente cette hypothèse comme un postulat justifié uniquement par sa simplicité et son intelligibilité : « Cette hypothèse... ne suppose aucune inégalité et aucune dissemblance, ni entre les particules dans lesquelles la matière a été divisée à l'origine, ni même dans leur mouvement... ; d'où il suit que cette hypothèse est aussi la plus facile à entendre. » En outre, elle ne suppose rien d'autre que ce que le seul concept de matière fait connaître de soi à quiconque, à savoir la divisibilité et le mouvement dans l'espace (III, *Postulat*, Ap., I, pp. 421-423, Geb., I, pp. 228-229) [1].

1. Faute d'avoir saisi le sens du mot *aequales*, Lantzenberg (Paris, 1908),

Dans le *Traité de la Lumière*, écrit avant 1637, mais publié seulement en 1664, Descartes supposait, au contraire, que « Dieu a mis au commencement toutes sortes d'inégalités dans la matière » ; d'où, dès l'origine, une répartition fort inégale du mouvement (A. T., XI, pp. 37, 43), bien que Dieu l'ait au même instant distribué aussi également qu'il se pouvait (p. 49). C'est que, la grosseur étant toujours en proportion inverse de la vitesse (p. 51), « la promptitude du mouvement devait toujours récompenser le défaut de grandeur » (p. 8), bien que le mouvement ait été communiqué à toute la matière « de façon égale ».

Si Descartes a modifié ses vues sur ce point, ce n'est pas seulement pour des raisons métaphysiques ou théologiques (le *valde bona* de la Genèse), c'est aussi en vertu de la logique de ses concepts. En effet, puisqu'il concevait que c'est le mouvement qui divise la matière en parties (*ibid.*, p. 34), que *les différences de mouvement sont inversement proportionnelles aux différences de grandeur des parties* (p. 51), il était logiquement tenu de conclure : 1° que Dieu imprimait dès le principe à la matière un mouvement égal (p. 49), car celle-ci était alors « un corps qui remplit *également* toutes les longueurs, largeurs et profondeurs » (p. 33) ; 2° qu'il ne pouvait la diviser qu'en parties égales ayant toutes un mouvement égal. L'inégalité entre les mouvements et entre les parties, simplement postulée par le *Traité de la Lumière*, trouve alors une explication génétique dans le frottement des parties. Celles-ci, à cause de l'absolue continuité originelle de la substance corporelle, étaient d'abord anguleuses ; dans la suite, elles sont devenues rondes à cause de la circularité nécessaire de tout mouvement dans le plein ; les raclures de leurs angles constituent alors des parties très petites qui, remplissant les intervalles laissés entre elles par les parties devenues rondes, empêchent qu'il n'y ait jamais de vide. De l'inégalité de ces parties naît la différence de leur vitesse, en vertu de l'axiome selon lequel la vitesse est en proportion inverse de la grosseur. Les globules vont donc moins vite que les râclures, etc. A partir de là, le processus de différenciation mécanique de la matière se développe irrésistiblement jusqu'à la constitution définitive de notre univers.

L'égalité intitale des parties et de leur mouvement est donc une supposition plus simple que celle du *Traité de la Lumière,* puisque, permettant de déduire la diversité des éléments que celui-ci ne faisait que postuler, elle satisfait ainsi au principe : « *Entia, seu principia, praeter necessitatem non multiplicanda esse* » (cf. *Entretien avec Burman*, A. T., V, p. 170).

Halpern (Varsovie, 1914), Robinson (Leipzig, 1928), Gebhardt enfin, se laissent entraîner à des corrections gratuites ou à des explications aberrantes. Sur ces divers commentaires ou corrections, cf. Gebhardt, *Spinoza Opera, II, Textgestaltung,* pp. 348-349.

En ce qui concerne Spinoza, on doit observer qu'il étend à toutes les substances l'hypothèse de leur division que Descartes limitait à la seule substance étendue Cette extension va de soi, puisque, pour Spinoza, affirmer la divisibilité de la substance étendue, c'est *ipso facto* affirmer la divisibilité de toutes les substances, l'indivisibilité de l'étendue étant fondée, non sur son caractère d'être *étendue,* mais sur celui d'être une *substance.* Semblablement, l'indivisibilité de l'esprit lui vient, non de sa spiritualité, mais de sa substantialité (comme *attribut* Pensée). Corrélativement, l'âme est divisible de la même façon que le corps (cf. *Eth.,* II, *Prop. 15*), car l'âme et le corps sont des modes et non des substances. — Mais on ne perdra pas de vue que la divisibilité des modes est la divisibilité du *continu* et que rien dans la Nature Naturée ne peut se fragmenter en parties discontinues (cf. *supra, Appendice n° 9*).

APPENDICE N° 15

Les deux interprétations de l'individualité des corps
(*Cf. Appendice n° 10, § VIII, p. 542*)

La double signification des termes de *substance* et de *mode* appliqués au corps a donné lieu dès le XVII[e] siècle à deux interprétations différentes.

D'un côté, Geulincx [1] et Spinoza ne voient dans les corps particuliers que des modes de la substance corporelle. D'un autre côté, Malebranche (comme Descartes, Bayle [2], et bien entendu Leibniz, mais le cas de celui-ci est plus complexe), considère que les corps sont des substances et non des modes, d'accord avec Aristote [3] et pour la même raison, à savoir que les parties de l'étendue n'en sont pas des modes [4]. Il soutient cette thèse avec une particulière vigueur quand il s'oppose au spinozisme, par exemple dans sa *Correspondance avec Dortous de Mairan* [5]. Mais en même temps, et là aussi d'accord avec Descartes, il

1. Geulincx, *Opera,* II, p. 273, III, p. 385.
2. Cf. Bayle, *Dictionnaire* 1697 art. Spinoza, note 1, p. 1091.
3. Cf. *supra, Appendice n° 10,* § V, p. 538.
4. « De dire que A [la partie A] ne soit pas une substance, cela ne se peut ; car je le puis concevoir sans penser à B, et tout ce qu'on peut concevoir seul n'est point un mode, puisqu'il n'y a que les modes ou manières d'être qui ne se puissent concevoir seuls ou sans les êtres dont ils sont les manières. Donc, A n'étant point un mode, c'est une substance, puisque tout être est nécessairement ou une substance ou bien une manière d'être. Car enfin tout ce qui est se peut concevoir seul ou ne le peut pas ; il n'y a pas de milieu entre des propositions contradictoires, et l'on appelle être ou substance ce qui peut être conçu et par conséquent créé seul », *Recherche de la Vérité,* VI, 2[e] partie, chap. IX, *Œuvres complètes,* t. II, pp. 424-425 (à partir de « car, je le puis... » texte propre à l'édition de 1712). Cf. *Correspondance avec Dortous de Mairan,* éd. J. Moreau, pp. 119, 139, 169. Argumentation en tout point sembable à celle de Descartes, cf. *supra, Appendice n° 10,* § V, p. 492.
5. La boule A n'est pas la boule B : ce sont deux boules, et par conséquent deux substances. — « Non, dirait l'auteur [Spinoza], ce sont deux boules ; mais c'est la même substance, car l'une et l'autre sont étendues ». — « J'en conviens, l'idée de l'une convient à l'idée de l'autre ; mais elle peut être sans l'autre ». — « Oui, dirait-il, mais elle ne peut être conçue sans

soutient que les corps ne sont que des modes, et l'affirme en des termes qui rappellent ceux de la *Synopsis* et des *Secondes Réponses* : « Ce qui est rond peut devenir carré, ce qui est chair peut devenir terre, vapeur et tout ce qu'il vous plaira, car toute étendue est capable de toute sorte de configurations, mais la substance de ce qui est rond et de ce qui est chair ne peut périr » [6]. Texte qui évoque invinciblement le *Scolie* de la *Proposition 15* de l'*Ethique,* I, où sont mises en relief l'identité et l'immutabilité de la substance étendue sous les diverses transformations de l'eau. Texte sans ambiguïté, car ce n'est pas seulement le *rond,* mais la *chair* (sujet, substance au sens usuel du terme) qui apparaît ici comme un mode.

La distinction, dans les modes de l'étendue, des figures et des configurations, les premières étant les modes extrinsèques des corps, les secondes (qui correspondent aux « variétés » géométriques de Descartes) leur élément constitutif, essentiel et spécifique [7], semblerait devoir accuser cette réduction des corps à des accidents de la matière en général : « Le miel est sans doute le miel par sa forme et c'est ainsi qu'il diffère essentiellement du sel ; mais cette forme ou cette différence essentielle ne consiste que dans la différente configuration de ses parties. C'est cette différente configuration qui fait que le miel est miel et que le sel est sel ; et quoiqu'il ne soit qu'accidentel à la matière en général d'avoir la configuration des parties du miel ou du sel [et ainsi d'avoir la forme du miel ou du sel], on peut dire cependant qu'il est essentiel au miel et au sel, pour être ce qu'ils sont, d'avoir une telle ou telle configuration de leurs parties » [8].

On doit observer, cependant, que selon ce texte, les configurations sont les modes des parties, mais que les parties ne sont pas des modes, pour accidentelle que soit leur apparition en conséquence des configurations qui viennent diviser l'étendue. Ainsi les corps, substances en tant que parties, seraient modes quant à leurs

étendue ». — Il est vrai, mais c'est qu'une substance ne peut être conçue sans ce qui la constitue. Elle est *partie* de l'étendue ou de la substance qui compose l'univers ; mais elle n'est pas la modification de l'étendue. La rondeur est selon tout le monde la modification ou de la substance ou de l'étendue de la boule, parce qu'on ne peut concevoir de rondeur sans étendue. Je puis concevoir la boule A et elle peut exister toute seule. » — « Non, dirait-il, cette boule serait infinie, car qui est-ce qui la terminerait » ? « Rien, lui dirais-je, car, pour la terminer, il ne faut rien ; il suffit qu'elle soit telle qu'elle est. La rondeur de la boule ne dépend nullement de ce qui l'environne ; que ce soit de l'air ou rien, c'est la même chose ». — « Mais ne concevez-vous pas que l'étendue est infinie » ? « Oui, l'idée de l'étendue est infinie, mais cela n'empêche pas que la boule ne soit une substance, une partie de la substance, fût-elle infinie, dont le monde est composé », *IVe Rép. de Malebranche, loc. cit.,* p. 169.

6. *R. d. V.,* IV, chap. 2, § 4, *Œuvres complètes,* t. II, p. 24.
7. *R. d. V.,* I, chap. Ier, § I, *Œuvres complètes,* t. I, pp. 41 sqq.
8. *Ibid.,* chap. XVI, § IV, pp. 169-170.

essences singulières, entièrement constituées par la configuration particulière de leurs parties. Mais, d'autre part, tout corps singulier, étant accidentel par rapport à la matière en général, devrait, à ce point de vue, être considéré comme un mode. On peut donc admettre que, en gros, la position de Malebranche coïncide avec celle de Descartes : si l'on considère les corps en eux-mêmes, abstraction faite de la substance étendue, ils apparaissent les *uns par rapport aux autres* comme des choses réellement séparées, c'est-à-dire comme des substances, tandis que, si on les conçoit *par rapport à la substance étendue,* ils apparaissent tous comme des modes. Mais, précisément, objecte Spinoza, le premier point de vue, c'est celui de l'imagination qui, ignorant la substance, métamorphose la distinction modale en distinction réelle, les modes en substances séparées et substitue ainsi à la continuité réelle des choses l'illusion de leur discontinuité.

Malebranche échappe-t-il du moins aux difficultés que cette thèse entraînait pour Descartes ? Dans une certaine mesure peut-être, car distinguant entre une étendue intelligible, increéée, infinie, indifférenciée, continue, et la matière créée et finie, il en résulte que la façon d'être de ce qui existe, n'étant pas celle de l'essence increéée, n'affecte pas cette dernière. En conséquence, les parties de la matière peuvent être tenues, non pour des modes, mais pour des substances proprement dites, sans que soit compromise l'absolue continuité de l'étendue géométrique, intelligible et increéée. D'autre part, la finitude de cette matière la rend compatible avec la divisibilité en parties ou en substances finies.

Mais d'autres difficultés subsistent :

En premier lieu, cette finitude ne s'accorde guère avec la division intégrale de la matière à l'infini, car l'infinie divisibilité requiert, pour être embrassée, une idée infiniment grande, si bien qu'on ne peut séparer l'infinie petitesse de l'infinie grandeur [9]. De plus, le caractère nécessairement indéterminé pour nous de ces parties finies met en cause leur finitude même [10].

En second lieu, en fondant la forme déterminée d'un corps sur son inséité comme substance, en affirmant que la rondeur de telle boule A ne dépend que de la boule A et non de ce qui l'environne : « que ce soit l'air ou rien, c'est la même chose », Malebranche parle selon les apparences et substitue le sujet logique à la chose physique telle que la science la conçoit. Si, en effet, physiquement, la boule est la boule et non tel autre solide, c'est précisément en vertu de ce qui l'environne, c'est-à-dire de la pression exercée sur elle par la matière subtile :

9. *R. d. V.*, I, chap. VI, § I, *Œuvres complètes,* t. I, p. 86 : « L'esprit de l'homme n'est pas capable de se former une idée assez grande pour comprendre et embrasser la plus petite étendue qui soit au monde puisqu'il est borné et que cette idée doit être infinie ».

10. Cf. Gueroult, *Malebranche,* t. III, pp. 59-60.

« L'union des parties dont les corps durs sont composés dépend de la matière subtile qui les environne... Car puisque je trouve de la résistance à rompre un morceau de fer et que cette résistance ne vient point du fer ni de la volonté de Dieu, comme je crois l'avoir prouvé, il faut nécessairement qu'elle vienne de quelque matière invisible qui ne peut être autre que celle qui l'environne immédiatement et qui le comprime »[11]. Pour terme de comparaison, Malebranche choisit précisément une boule : la boule creuse de Magdebourg, dont les hémisphères appliqués l'un sur l'autre sont quasi inséparables en vertu de la pression de l'air extérieur que n'équilibre plus l'air intérieur ; inversement, si l'on supprime la pression de l'ambiant, le corps éclate et sa forme s'anéantit[12].

En troisième lieu, au point de vue dynamique, le rapport des corps à la matière universelle exclut leur substantialité, car il est celui des modes changeants à la substance immuable, la quantité de force mouvante variant perpétuellement dans chacun d'eux tandis qu'elle se conserve immuable dans la matière prise en général, d'où leur opposition avec les substances spirituelles, où se conserve immuable en chacune la même quantité de force voulante[13].

On peut donc présumer avec vraisemblance que si, dans ses *Lettres à Dortous de Mairan,* Malebranche a durci sa position et laissé de côté l'aspect modal des corps, c'est pour pouvoir s'opposer plus radicalement à Spinoza.

11. *R. d. V.,* VI, 2e partie, chap. IX, *Œuvres complètes,* t. II, pp. 437-438.
12. *R. d. V., ibid.,* p. 448.
13. *R. d. V.,* 1er Ecl., *Œuvres complètes,* t. III, pp. 22-23.

APPENDICE N° 16

La démonstration du déterminisme absolu dans le Court Traité
(*Cf. chap.* XII, *§ XIV, p. 343*)

Fondée sur le concept de causalité divine, la démonstration de la *Proposition 29* marque un progrès sur celle du *Court Traité,* simplement fondée sur le concept de causalité en général. Selon le *Court Traité* (I, chap. VI), il est impossible qu'il y ait dans la Nature une chose contingente, c'est-à-dire pouvant arriver ou non [1], car, ou elle n'a pas de cause [2], et alors elle ne peut être ; ou elle en a une, déterminée et assurée (*zekere* = *sichere*), et, cette cause une fois posée, elle existe nécessairement. Dira-t-on que cette cause elle-même est contingente [3] ? En ce cas, ou elle l'est quant à son existence, alors on obtient une série infinie de causes contingentes sans qu'on puisse jamais, contrairement à l'hypothèse, poser une cause déterminée et assurée, existant nécessairement ; ou elle l'est quant à son action causale [4], c'est-à-dire qu'elle n'est pas plus déterminée à produire la chose supposée contingente qu'à s'abstenir de la produire, et il en résulte qu'elle ne pourrait ni la produire, ni s'abstenir de la produire, ce qui est contradictoire [5].

Cette démonstration, purement négative, montre bien, certes, que la contingence est une illusion et que tout dans la nature est nécessaire, mais non en quoi consiste la cause première de cette nécessité. Il est alors besoin d'ajouter que, rien dans la Nature ne pouvant exister sans cause, Dieu seul est la cause première de tout, puisqu'il est le seul

1. Cf. Aristote, *Méta.* Δ, 1025 *a,* l. 13-30, E, 1025 *b,* l. 32 sqq. à 1027 *b,* l. 17 ; *Organon, De interpretatione,* c. 9 ; *Topiques,* I, 5, etc.

2. « Il n'y a pas de cause déterminée du contingent », Aristote, *Méta.* , 1025 *a,* l. 24-25.

3. Aristote, *Méta.* E, 1027 *a,* l. 7-8 : « De ce qui est ou devient par accident, les causes aussi sont accidentelles. »

4. « Contingens definimus... quod aliter se habere potest sive in essendo aut existendo, quo modo ens aliquod dicitur contingens, ut Creatura, sive in causando, quo sensu causa efficiens dicitur contingens, ut homo qui ambulat aut, fodiendo terram, thesaurum invenit », Heereboord, *Meletemata,* 1654, I, Disp., 18, Th. 1, § X, p. 65 *a.*

5. *Court Traité,* I, chap. 6, §§ 1-4, Ap., I, pp. 80-82.

à avoir sa cause en lui-même [6]. Mais cette addition ne suffit pas encore, car elle ne lie que de façon générale les effets à la nécessité par soi de la cause première, sans montrer précisément de quelle façon celle-ci commande en tout instant la chaîne infinie et nécessaire des choses finies se déterminant les unes les autres en cascade quant à leur existence et à leur action causale. Elle ne réussit qu'à fonder le principe énoncé par les *Pensées Métaphysiques* : « Rien n'arrivant que par la seule puissance divine, il est facile de voir que tout ce qui arrive, arrive par la force du décret de Dieu et de sa volonté » [7]. C'est établir là seulement, selon le titre du chapitre, « *la prédestination de Dieu* », bref le fatalisme, plutôt que le déterminisme absolu universel, seul adéquat au rationalisme de la doctrine.

6. *Court Traité, ibid.*, § 4, p. 82.
7. *Cogit. Met.*, I, chap. 3, § 9, Ap., I, p. 443.

APPENDICE N° 17

L'observation de Frege sur la critique spinoziste de l'unique dans la Lettre L

(Cf. chap. IV, *§ XII, pp. 141-141 bis)*

§ I. — Examinant la nature du nombre dans ses *Grundlagen der Arithmetik*, Frege trouve une confirmation de sa thèse, selon laquelle le nombre porte sur des concepts et non sur des choses, dans la *Lettre L*, où Spinoza montre que le nombre deux porte, non sur des choses, par exemple : le sesterce et l'impériale, mais sur un concept : en l'espèce, le concept de pièce de monnaie. Toutefois, selon lui, Spinoza commet une erreur lorsqu'il affirme qu'une chose ne peut être dite seule et unique si l'on n'en a pas conçu quelqu'autre « ayant (comme on dit) même définition que la première », et qu'il en conclut que Dieu, ne pouvant donner lieu à un concept abstrait, ne peut que très improprement être dit seul et unique. C'est supposer, en effet, que tout concept n'est obtenu que par une abstraction immédiate à partir de plusieurs objets. Affirmation fausse, car on peut l'obtenir à partir de caractères définis. On conçoit comme également possible, ou qu'une seule chose puisse lui être subsumée, auquel cas il la détermine complètement, ou qu'aucune ne le puisse, éventualité qu'on doit envisager, sinon il n'y aurait jamais quelque négation de l'existence et l'affirmation de celle-ci perdrait, du coup, tout contenu [1].

§ II. — Cette objection enveloppe une conception du nombre très différente de celle de Spinoza. De par sa nature logique, le nombre, pour Frege, est la plus haute expression de la raison : concept *a priori*, objectif, enveloppant des opérations intellectuelles, il n'est ni une propriété des choses, ni rien de physique, ni rien de subjectif, ni simple représentation, ni rien qui se définisse par la représentabilité ; il s'étend indifféremment aux choses les plus disparates : spatiales, non spatiales, temporelles, intemporelles, corporelles, psychiques, toutes choses qui, en elles-mêmes, ne sont ni

1. Cf. Frege, *Die Grundlagen der Arithmethik,* chap. III, § 49, p. 62, § 51, p. 63.

des concepts, ni des nombres. Il les concerne pourtant en énonçant les *propriétés de leur concept,* qu'on ne saurait confondre avec les caractères qui le composent, lesquels sont, non pas ses propriétés, mais les *propriétés des choses* qui tombent sous lui. Par exemple, la proposition affirmant que n'existe aucun cercle carré[2] exprime une propriété du concept « cercle carré », et à ce concept est attribué le nombre zéro. Bref, les nombres ne sont pas les lois des choses, mais les lois de leurs lois, ou lois des lois de la nature, loi des correspondances intellectuelles entre les concepts ou lois des choses.

Pour Spinoza, non plus, le nombre, sans doute, n'est pas dans les choses. Il n'exprime pas cependant les propriétés de leurs concepts. Il est une représentation portant directement sur des images (ou affections de notre Corps) confusément aperçues, que nous prenons à tort pour les choses : de ce fait, il vicie radicalement la connaissance de la Nature. Ainsi, il n'a rien à voir avec un concept pur de l'entendement, n'étant qu'un produit de l'imagination, une conception subjective, finie, imposant la finitude à tout ce qu'elle touche, tenant de son origine imaginative son caractère abstrait et la trompeuse apparence de discontinuité qu'elle impose à la Nature[3].

§ III. — Nous n'examinerons pas ici laquelle des deux conceptions répond le mieux, philosophiquement et arithmétiquement, à la véritable nature du nombre, ce qui comporterait une investigation spéculative hors de notre propos, mais dans quelle mesure la critique de Frege peut aider à mettre en évidence certaines difficultés de la pensée spinoziste.

On observera, d'abord, que cette critique porte sur le raisonnement par lequel, dans la *Lettre L*, Spinoza refuse l'unicité à Dieu en se fondant sur la nécessité, pour qu'un nombre quelconque puisse être attribué à des choses, qu'il y ait d'elles un concept général abstrait. Mais on observera, d'autre part, que Spinoza n'en a pas moins reconnu à Dieu, à la substance, l'unicité qu'il semble leur refuser dans la *Lettre L*, et qu'il l'a démontrée à trois reprises, au cours du Livre I de l'*Ethique*, dans la *Proposition 5*, dans le *Scolie 2* de la *Proposition 8,* dans la *Proposition 14* ; que, dans ces démonstrations, les concepts de l'unique, de deux, de plusieurs substances apparaissent dans une sphère qui est celle de l'entendement, indépendamment de tout concept général abstrait, car il est exclu qu'il y ait, tant de Dieu que des substances attributives, une essence commune dont ils seraient des exemplaires particuliers. L'attribution ou l'exclusion de ces notions (un, deux, plusieurs) se détermine là en fonction du

2. Le cercle carré est l'exemple familier de Spinoza ; l'exemple que choisit Frege est celui du triangle rectangle équilatéral.

3. Cf. *supra, Appendice n° 9,* §§ XVI-XVII.

rapport entre les concepts. Par exemple, l'unicité de la substance (ou de Dieu) apparaît comme un jugement sur le concept de substance énoncé par l'entendement pur à partir de caractères définis, à savoir : il est impossible d'affirmer le concept d'une substance différente d'une autre substance définie entièrement par le même attribut qu'elle (*Proposition 5*). Ce serait, en effet, vouloir qu'un concept ne fût pas le même que lui-même. Le concept d'une substance différente d'une autre de même attribut a donc la propriété d'être nul, c'est-à-dire égal à zéro. De toute évidence, il n'y a pas ici intervention d'une notion de genre obtenue par abstraction à partir d'objets particuliers.

Il semble donc que, *nolens, volens*, Spinoza, en un certain sens, donne, en fait, raison à Frege.

D'autre part, il paraît ne pas pouvoir confiner le nombre dans la sphère imaginative. C'est ce que met en évidence de façon caractéristique le *Scolie 2* de la *Proposition 8*, où il est démontré que seule peut comporter une pluralité d'existences une essence qui ne contient pas en elle la cause nécessaire et suffisante de ce qui la pose dans l'existence. On voit apparaître ici un *nombre déterminé d'existences* : « vingt hommes », ontologiquement fondé dans les causes singulières multiples, qui, en dehors de l'essence ou nature de l'homme, produisent chacun de ces hommes, ou dans la cause qui fait qu'il n'en existe « ni plus ni moins que vingt »[4]. Même si l'application du *nombre vingt* à ce groupe d'hommes divers suppose l'intervention subreptice du *modus cogitandi* imaginatif qui métamorphose en unités discrètes des modes en soi étrangers à la séparation réelle, et, par conséquent, au discontinu, il n'en demeure pas moins qu'il y a là une multiplicité réelle, déterminée, susceptible d'être comptée, et que cette multiplicité, loin d'être le produit fictif de l'imagination saisissant confusément les affections du Corps, est fondée effectivement *dans les choses* et *par des causes.* C'est l'entendement pur, et non l'imagination, qui conçoit cette multiplicité concrète et réelle propre aux existences des modes singuliers, et c'est lui seul qui conclut à l'unicité de la substance en excluant nécessairement cette multiplicité d'une essence qui cause elle-même son existence. En d'autres termes, si l'immanence de la substance indivisible, excluant entre les modes la distinction réelle, impose le continu et exclut le discret sur quoi le nombre est fondé, en revanche, les causes singulières qui posent chaque mode dans la singularité de son existence fondent dans la Nature une multiplicité de choses, dont la différence, quoique modale, suffit pour permettre de les compter tout autant que si elles se distinguaient entre elles par une différence réelle, c'est-à-dire que si elles constituaient une multiplicité discrète.

4. *Eth.*, I, *Scolie 2* de la *Prop. 8,* Geb., II, p. 51, l. 1-21.

Aussi aperçoit-on un contraste entre cette démonstration et celle de la *Lettre L*, celle-ci se situant, non plus sur le plan ontologique, mais sur le plan imaginatif. Pour elle, en effet, étant donné que la possibilité du nombre repose sur le concept général (qui est un produit de l'imagination) et que Dieu exclut un tel concept, Dieu exclut nécessairement le nombre et par conséquent l'unique. Ce qui est refusé ici à Dieu, c'est l'unicité imaginative, de par l'inapplicabilité à lui de tout nombre (imaginatif). Au contraire, le *Scolie* de la *Proposition 8* accorde à Dieu l'unicité (ontologique et non imaginative) en excluant de lui la multiplicité ontologique.

On remarquera de plus, dans la *Lettre L*, une certaine ambiguïté. En effet, elle assimile, en passant, l'*essence* et le *genre commun*, lorsque, expliquant que plusieurs (ou unique) ne peut se dire que des *existences* : les divers exemplaires de la pièce de monnaie, et non de l'*essence*, elle entend ici par essence le genre commun (*genus commune*) : pièce de monnaie, auquel peuvent être *ramenés* (*reductae*) ces exemplaires existants, alors qu'il n'y a aucune commune mesure entre le genre commun, idée générale imaginative, et l'essence universelle, réalité formelle, objet de l'entendement pur, — par exemple, entre l'idée générale de l'homme et l'essence ou nature universelle de l'homme telle qu'elle est déduite dans le *Corollaire* de la *Proposition 9* du Livre II. Tandis que celle-ci donne lieu à une définition rationnelle universellement valable, l'idée générale de l'homme (le genre commun), purement imaginative et subjective, est l'objet d'une multitude de définitions discordantes, variables selon la complexion des individus (cf. Livre II, *Scolie 1* de la *Proposition 40, sub fin.*). Frege a donc raison de protester contre cette conception empirique de l'essence, qui d'ailleurs ne correspond pas à la véritable doctrine de Spinoza. Evitant cette confusion, la démonstration du *Scolie* de la *Proposition 8* apparaît comme de meilleur aloi.

Enfin, si l'on considère le nombre *zéro*, représenté dans le spinozisme par le néant (ou le Diable), on voit qu'il est défini par des propriétés logiques caractéristiques comme concept qui se nie lui-même, contradiction ouverte ou chimère (celle de l'existence de ce qui n'existe pas), du même type que le cercle carré, — ce qui correspond assez à la définition logique que Frege donne de *zéro* comme le « concept qui n'est pas le même que lui-même » et « sous lequel rien ne peut tomber »[5].

§ IV. — Ainsi, au delà du nombre imaginatif, Spinoza semble pratiquer en fait un autre nombre, de nature objective et de valeur nécessaire, concept clair et distinct produit *a priori* par l'entendement pur et valable pour les choses en soi ; concept qui énonce certaines

5. Frege, *op. cit.* chap. IV, § 74, pp. 86-87 ; cf. aussi chap. III, § 52, p. 64.

propriétés logiques des concepts des choses, par exemple, la propriété (zéro) du concept d'une substance différente d'une autre substance définie par le même attribut qu'elle. N'étant en rien solidaire d'une quelconque discontinuité dans les choses, la nature d'un tel nombre n'implique pas nécessairement le fini. Mais, d'autre part, à un tel nombre, il ne reconnaît pas l'*état civil* du nombre, réservé à ce fantôme qu'est le nombre imaginatif, dont il s'est attaché sans relâche à dénoncer l'inanité, et même la nocivité, pour la vraie connaissance des choses. Paradoxe d'autant plus déconcertant que le nombre imaginatif ne saurait prétendre à la moindre nécessité, car ce qui est d'origine strictement empirique ne saurait, si peu que ce soit, être nécessaire, et que, cependant, il est traité en fait comme une vérité éternelle dans le *Scolie* de la *Proposition 47* du Livre II ; que, de plus, le caractère rationnel est reconnu aux opérations numériques, lorsque, dans le *Scolie 2* de la *Proposition 40* du même Livre, le calcul de la quatrième proportionnelle au moyen de la *Proposition 19* du Livre VII d'Euclide est invoqué comme exemple de la connaissance du second genre, et la conclusion immédiate du quatrième terme à partir de la perception intuitive de la relation entre le premier et le second, comme exemple de la connaissance du troisième genre.

§ V. — Où trouver l'explication d'un tel paradoxe ?

Dans la conception de la substance, d'une part, dans la conception de la connaissance, d'autre part.

La substance, étant indivisible, exclut la séparation réelle entre ses modes. Tout dans la Nature est donc continu, rien n'y est discret. D'autre part, l'entendement connaît les choses vraiment, c'est-à-dire telles qu'elles sont en soi. Il connaît donc la substance comme indivisible, et les modes comme dérivant de la substance, c'est-à-dire comme n'étant pas des substances finies (des parties séparées), mais des affections infiniment divisibles de la substance. Ainsi, il ne connaît rien d'autre que le continu. N'ayant pas en lui la notion du discontinu ou du discret, il n'a pas en lui la notion du nombre, puisque le nombre se fonde sur le discret. Autrement dit, puisque dans les choses il n'y a pas de nombre nombré, il n'y a pas dans l'entendement de nombre nombrant. Rejeté de l'entendement, le nombre ne peut trouver place que dans l'imagination et doit être posé comme un *modus cogitandi* sans corrélat dans les choses, donc comme n'ayant pas d'objet et n'étant pas une idée. Il naît de ce que l'imagination, ignorant la substance, conçoit les modes comme des substances séparées et finies, ce par quoi nous pouvons les compter. Mais comme, en réalité, il n'y a pas de parties séparées, pas de substances finies, le nombre qui les compte est tout aussi illusoire qu'elles[6].

6. Cf. *supra, Appendice n° 9.*

En conséquence, toutes les exclusions et inclusions logiques que l'entendement opère à propos des vraies idées des choses, et d'où résultent, d'une part l'unicité, soit de la substance attributive, soit de la substance infiniment infinie, et, d'autre part, la multiplicité concrète des modes et de leurs causes, opérations qui n'impliquent, ni l'abstraction imaginative, ni le discret, sont, *par définition*, étrangères au nombre tel qu'il a été génétiquement décrit ; et si le langage numérique leur est littéralement appliqué, ce ne peut être que par abus.

***

§ VI. — Puisque Spinoza invoque en sa faveur ceux des mathématiciens de son temps « qui ont des idées claires et distinctes » [7], il est permis de se demander ce qu'en penseraient les mathématiciens d'aujourd'hui.

Ils lui refuseraient le droit de nier que l'infini puisse se conclure de la multitude de ses parties, car c'est là-dessus précisément que se fonde Cantor pour distinguer entre plusieurs sortes d'infinis (infini dénombrable, infini ayant la puissance du continu). Ils lui accorderaient que le concept du plus grand de tous les nombres est contradictoire, mais pour une raison autre que la sienne, parce qu'ils conçoivent que, quel que soit un nombre, on pourra toujours en obtenir un plus grand en ajoutant un élément à l'ensemble d'où l'on part. Par là même, ils conçoivent, contrairement à lui, que le nombre est adéquat à l'infini, obtenant les différents infinis par deux procédés qui les assignent : l'addition continue d'un élément, le passage à la limite. Enfin, s'ils admettent des infinis plus grands les uns que les autres, c'est en se fondant sur le nombre et non en le récusant. Ainsi, en considérant l'ensemble des parties d'un ensemble infini dénombrable, on obtient un infini plus grand, à savoir un nombre transfini nouveau, caractéristique d'un ensemble indénombrable. En revanche, si l'on considère l'ensemble des nombres pairs contenus dans l'ensemble des nombres naturels, on a le même infini dénombrable, puisqu'il a le même nombre cardinal. Bref, Spinoza ayant conçu le nombre, non comme un processus de correspondance intellectuelle entre des ensembles, mais comme une totalité finie, en vertu du préjugé imaginatif qui pose toute totalité comme finie, ne pouvait ni parler d'un nombre infini, ni attribuer le nombre à un ensemble infini dénombrable ou non, car ce nombre ne serait pas assignable. En dehors de l'infinitude de la substance, qui est un indivisible absolu au delà des modes, il n'a reconnu en

7. *Lettre XIII,* Ap., III, p. 154, Geb., IV, p. 59, l. 3-6 ; cf. *supra, Appendice n° 9,* p. 519.

fait qu'une seule sorte d'infini qui fût compatible avec le genre de divisibilité qu'il attribuait à l'univers, à savoir l'infini d'un segment géométrique divisible à l'infini, sans avoir pu préciser le type de puissance de cet infini. Les mathématiciens d'aujourd'hui diraient donc peut-être que Spinoza s'enferme, au sujet du nombre, dans un préjugé dicté par l'imagination et que, rejetant l'imagination, il rejette le nombre lui-même au lieu de rejeter seulement le préjugé par lequel elle le défigure.

On remarquera, enfin, que la thèse de la finitude du nombre a engendré dans le néo-criticisme la conséquence désastreuse que Spinoza stigmatise dans sa *Lettre,* à savoir que, si un tel nombre est conçu comme la loi des choses, l'univers doit être conçu comme fini ; or, il est conçu comme la loi des choses dès lors que, au lieu de le fonder dans l'imagination, on y voit, avec Renouvier, la plus haute catégorie de l'entendement, ou, avec Hamelin, l'une des plus hautes. Spinoza sauve l'infini de l'univers tout en professant la finitude du nombre, parce que, le concevant comme imaginatif, il le rejette hors de l'entendement et du même coup hors des choses. Mais on sauve cet infini tout autant, sans expulser le nombre, en reconnaissant avec les mathématiciens d'aujourd'hui que le nombre est fondé dans l'entendement et qu'il n'implique en rien le fini.

APPENDICE N° 18

Spinoza et les Neoterici Christiani
Lettre LXXIII à Oldenburg
(*Cf. chap.* X, *§ XVII, p. 296*)

Par *Neoterici Christiani* (*neotericus,* néologisme latin calqué sur le grec νεωτερικός : « qui innove de façon téméraire »), dont la traduction serait : « Chrétiens inconsidérément novateurs », plutôt que « Nouveaux Chrétiens », Spinoza ne désigne aucune confession nouvelle (Luthériens, Réformés, etc.), par opposition au christianisme romain, mais, comme il ressort du texte des *Lettres LXXIII* et *LXXV,* tous les chrétiens des diverses Eglises constituées depuis Jésus, en tant que ces Eglises, à commencer par la romaine, ont travesti la doctrine primitive du Christ telle qu'elle est exprimée dans l'Ecriture et spécialement par les apôtres Paul et Jean. Alors que le christianisme du Christ interprète en un sens spirituel ce que les Juifs prennent en un sens matériel (*Lettre LXXV,* Ap., III, p. 355, Geb., IV, p. 315, l. 4-5), les Eglises, « mesurant des phrases tout orientales à l'aune des façons européennes de parler » (Ap., III, p. 356, Geb., IV, p. 315, l. 14-15), ont donné une signification littérale et matérielle à ce qui n'était que métaphores de sens spirituel, par exemple, à l'incarnation, à la résurrection, à l'ascension. Si, comme le dit vigoureusement Jean, le Christ s'est fait chair, c'est que « la sagesse éternelle de Dieu, présente en tout, et principalement dans l'Ame humaine, s'est manifestée plus que nulle part ailleurs dans Jésus-Christ » ; la résurrection (comme l'ascension), « c'est le Christ entrant en possession de l'éternité, se levant d'entre les morts, du fait même que, par sa vie et par sa mort, il a donné l'exemple d'une sainteté unique » (Ap., III, p. 355), tirant ses disciples d'entre les morts pour autant qu'ils suivent son exemple, etc. C'est seulement dans cet esprit qu'on peut comprendre Jean et Paul. Pour le reste, il est bien évident que, contrairement à ce que se figurent les *Neoterici,* Dieu ne saurait se manifester dans l'espace imaginaire qu'on se forge ; qu'il n'a ni droite,

ni gauche ; qu'il n'est pas en un lieu, mais partout par essence ; que la Nature est partout identique à elle-même ; qu'il n'y a nulle causalité transitive de Dieu, nulle action exercée du dehors par lui sur la Nature, puisque les lois de celle-ci ne sont rien d'autre que ses propres lois ; qu'il n'y a donc, ni mystères, ni miracles, etc. (cf. *Lettres LXXIII* et *LXXV à Oldenburg*).

INDEX DES NOMS PROPRES CITÉS

C

D

E

F

Nous remercions vivement M. Bernard Rochot, du C.N.R.S., qui a bien voulu relire les épreuves, avec son soin accoutumé, et qui a dressé l'index des noms propres, ainsi que Mlle Ginette Dreyfus, professeur d'histoire de la philosophie à la Faculté des Lettres de Haute Normandie, qui a lu l'ouvrage en manuscrit, et dont les pénétrantes observations nous ont été, comme d'habitude, extrêmement précieuses.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction

PREMIÈRE PARTIE

L'ESSENCE DE DIEU

Chapitre premier

Articulation du Livre I. — Les Définitions

Chapitre II

Les axiomes

Chapitre IV

La substance constituée d'une infinité d'attributs (*Dieu*) (*Propositions 9, 10* et *Scolie*)

Chapitre V

Les preuves de l'existence de Dieu (*Proposition 11* et *Scolie*)

Chapitre VI

L'indivisibilité
(*Propositions 12, 13, Corollaire* et *Scolie*, *Scolie* de la *Proposition 15*)

Chapitre VII

Unité, Unicité, Panenthéisme
(Propositions 14, 15)

SECONDE PARTIE

LA PUISSANCE DE DIEU

Chapitre VIII

Le Dieu cause

I. *Tableau des différents aspects de la causalité divine*

Chapitre IX

Le Dieu cause (suite)

II. *Caractères dérivant immédiatement de la position de Dieu comme cause absolue* (*Proposition 16* et *Corollaires*)

Chapitre X

Le Dieu cause (fin)

III. *Les propres de l'opération de Dieu*
(*Propositions 17* à *20*)

Chapitre XI

Le Dieu effet

I. *Les modes infinis* (*Propositions 21 à 23*)

Chapitre XII

Le Dieu effet (suite et fin)

II. *Les modes finis*
(*Propositions 24* à *29*)

TROISIÈME PARTIE

IDENTITÉ DE L'ESSENCE ET DE LA PUISSANCE DIVINES

Chapitre XIII

Réfutation du concept de l'entendement créateur (*Proposition 30* à *33*)

Chapitre XIV

Identité de la puissance et de l'essence de Dieu (*Propositions 34* à *36* et *Appendice*)

Chapitre XV

Conclusions sur le Premier Livre de l'Ethique

Appendice n° 4

Interprétation et critique hégéliennes des concepts spinozistes de substance, d'attribut, et de mode

Appendice n° 8

Les preuves de l'existence de Dieu dans les traités antérieurs à l'Ethique

Appendice n° 9

Explication de la Lettre sur l'Infini (Lettre XII, à Louis Meyer)

Appendice n° 10

La réfutation spinoziste de la conception cartésienne des corps

Paragraphes *Pages*